

ارمغان ابن عربی

مشتقات بر

التَّائِيَّةُ الطَّرِيقِي فِي تَنْزِيَةِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ وَ
خَصُوصُ الْكَلَمِ فِي حِلِّ فِصْصِ الْحِكْمِ



تصانیف

مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

مرتب و ناشر

ارشاد قریشی، بانی تصوف فاؤنڈیشن



تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات
۱۲۴۹ھ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تقسیم کار : المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

نادر و نایاب کُتب و رسائل تصوف کے ری پرنٹ ایڈیشن

جمہ حق بحق تصوف فاؤنڈیشن محفوظ ہیں ○ ۱۹۹۹ء

| | | |
|----------------|---|--|
| ناشر | : | ابونجیب حاجی محمد ارشد قریشی |
| | | بانی تصوف فاؤنڈیشن - لاہور |
| طابع | : | زاہد بشیر پرنٹرز - لاہور |
| سال اشاعت | : | ۱۴۲۰ھ — ۱۹۹۹ء |
| تعداد | : | ایک ہزار |
| قیمت | : | ۱۵۰ روپے |
| واحد تقسیم کار | : | المعارف - گنج بخش روڈ - لاہور، پاکستان |

— ۰۲۹ — ۵۰۶ — ۹۶۹ — آئی ایس بی این



تصوف فاؤنڈیشن کی تمام کتابیں صوری و معنوی محاسن کا شاہکار ہیں

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۚ (الفرقان ٢: ٢٣)

تزکیہ نفس اور کتاب و حکمت کی تعلیم

بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقاصد عظیم تھے۔
ان ہی مقاصد کے لیے تصوف فاؤنڈیشن وقف ہے۔

الْحِكْمَةُ وَالْكِتَابُ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

تَصَوُّفَ فَاؤَنْدَلِيشَن
۱۴۱۹ھ

بانی: ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

وَالْأَفْئِدَةُ قَلْبًا

شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصانیف علوم و اسرار الہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحر ناپیدا کنار ہیں۔ یہ بحر زخار صدیوں سے تشنگان تصوف کی پیاس بجھا رہا ہے۔ اقلیم تصوف کے یکتائے روزگار شیخ اکبر کے مقام اور مرتبے کا تقاضا ہے کہ ہر زمانے میں اس چشمہ فیض کو جاری رکھنے کے لیے علمی کام ہوتا رہے۔ تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ محی الدین ابن عربی اس مقصد کے حصول کے سلسلے میں ایک قدم ہے۔ شیخ اکبر کے افکار اور علوم کی تفہیم ان کی تعلیمات کے ابلاغ کے لیے ہر ممکن سعی کرنا اس شعبے کا نصب العین ہے۔ پہلے مرحلے میں اس شعبہ کی طرف سے تین اہم کتابیں 'فتوحات مکیہ' (اردو ترجمہ) فصوص الحکم (اردو ترجمہ) اور ارمغان ابن عربی بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔ لائبریری تصوف فاؤنڈیشن میں بھی شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی کے تحت شیخ اکبر کی جملہ تصانیف کے متون و شروح و تراجم اور حضرت شیخ کی شخصیت و افکار کے حوالے سے مواد جمع کیا جا رہا ہے۔ تاکہ اس سلسلے میں علمی، تحقیقی اور اشاعتی سرگرمیاں بطریق احسن جاری رہ سکیں۔ ہمیں احساس ہے کہ یہ کار دشوار ہے، اور آپ کے عملی تعاون کے بغیر ممکن نہیں۔ کلاسک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم اور تصوف کے موضوع پر اہم تصانیف پر مشتمل تصوف فاؤنڈیشن کا سلسلہ مطبوعات اپنے معیار کے اعتبار سے آپ کے ذوق کے عین مطابق ہے۔ آپ یہ کتب خود خرید فرمائیں اور اپنے احباب کو بھی آمادہ فرمائیں۔ آپ کا یہ عمل محض تسکین ذوق اور تکمیل شوق ہی نہیں، صدقہ جاریہ ہے۔

ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

بانی تصوف فاؤنڈیشن، لاہور

یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ



پیش لفظ

تصوف فاؤنڈیشن کی طرف سے ایک سال کے دوران پندرہ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ ابن عربیؒ کی شخصیت اور تصانیف پر تحقیق و ترجمہ و اشاعت کتب کے کام کی اہمیت کے پیش نظر تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ ابن عربیؒ قائم کیا گیا ہے اور اس شعبہ کی طرف سے تین کتابیں فتوحات مکیہ (جلد اول) اردو ترجمہ، فصوص الحکم اردو ترجمہ اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔

ارمغان ابن عربیؒ میں عصر حاضر کے ممتاز عالم دین اور شیخ طریقت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی دو اہم اور نایاب کتابیں تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی (۱۳۳۶ھ) اور خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم مع الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم (۱۳۳۸ھ) اکٹھی شائع کی جا رہی ہیں جیسا کہ دونوں کتابوں کے ناموں سے ظاہر ہے تنبیہ الطربی ابن عربیؒ کے دفاع میں لکھی گئی ہے اور ابن عربیؒ پر جو بے بنیاد اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات ابن عربیؒ کی اپنی کتابوں سے دیئے گئے ہیں اور خصوص الکلم میں ابن عربیؒ کی مشہور کتاب فصوص الحکم کی شرح ہے جس میں کتاب کے مشکل مقامات کو بڑی قابلیت سے حل کیا گیا ہے۔ بظاہر یہ دونوں الگ الگ کتابیں ہیں لیکن تنبیہ الطربی میں خصوص الکلم کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہیں کہ دونوں کتابیں لازم و ملزوم ہو گئی ہیں۔ اس لیے دونوں کتابوں کو اکٹھا شائع کیا جا رہا ہے اور یک جا شائع کرنے کی دوسری وجہ ابن عربیؒ پر ان دونوں گر افقد اور نایاب کتابوں کو محفوظ کرنا ہے۔

التبیین للطریق تنزیلہ اہل لغز بکبریا اللہ العزیز

بعد الحمد والصلوة شیخ ابن العربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اس وقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکہ الارزاسہ مختلف فیہا رہے ہیں اور منشأ اس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو ان کی طرف منسوب ہیں جبکا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے انکو خلاف شریعت دیکھ کر انکی تضلیل کی بعض نے ان کے تاریخی احوال پر نظر کر کے انکو اولیاء میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل و کمالات و دیگر علوم و مقالات کو دیکھ کر ان اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں انکی اصطلاحات پر نظر کر کے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم رکاشفہ کے ابواب سے ہیں باقی علوم معلومہ میں ان سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا گیا چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے علوم تصوف میں سے فہر علوم معاملہ ہی سے عقلی و حسنی رہی کیونکہ امری کا ان ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کرنیکو قرب حق میں دخل ہے اور علوم رکاشفہ میں گو طبعی لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ انکو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ ان میں اس قدر قوی ہے کہ انکی بعضی غلطی ایمان تک کی فریل ہو جاتی ہے (اللہما حفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور

کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔
 اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گزر جانا اس سے مستثنیٰ ہے البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل
 دیگر ائمہ طریق کے انکا معتقد پایا ان کی عقیدت و عظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور
 فطرۃً ہی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان و رجحان رہا ہے اور قواعد شریعہ
 سے بھی اس مذاق کو احوط و اسلم سمجھتا ہوں کیونکہ حسن ظن کیلئے تو احتمال صلاحیت
 بھی کافی ہے اور سو ظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اسکی ساتھ ہی تاویل
 کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو یا بلا ضرورت شدیدہ اُن کے مطالعہ یا نقل اور
 بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص غیر محقق کیلئے ناجائز سمجھتا رہا اور حضرت عارفِ رمی
 کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا ۵

| | |
|--------------------------------|----------------------------|
| نکتہ ہاچوں تیغ پولادست تیز | چوں نداری تو سپرواپس گریز |
| پیش این لباس بے اسپر (فہم) میا | کز بریدن تیغ را بنود حیا |
| لقمہ و نکتہ است کامل راحلان | تو نہ کامل مخور می باش لال |
| ظالم آن قومے کہ چشمان دختند | از سخن ہا عالے را سوختند |

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل و مسلسل مطالعہ کا اتفاق ۱۳۳۸ھ
 میں اُس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوص الکلم لکھنا شروع کیا جسکی وجہ
 اُس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جسکو الحل الا قوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی
 شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا اس زمانہ میں محجو جو توحش اور انقباض ان
 مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہیگا بعض مقامات پر قلب کو بجد تکلیف ہوتی تھی چنانچہ
 اُس جزیں کہیں کہیں میں نے اُسکا ذکر ہی کیا ہے اور یہ بھی وجہ تھی اس شرح کے چھوڑ دینے
 کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہو گئے کہ اپنے مسلک قدیم کی موافق پھر اُس طرف
 توجہ نہیں کی مگر ایامِ حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ ممدوح الصدر کے کلام کی شرح
 جس غرض سے کی جاتی تھی کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تفصیل کریں یہ
 غرض کو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ مکمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرا

طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے جاویں جو ان اقوال موہمہ کے مضاد و معارض ہیں اور چونکہ قایل واحد کے کلام میں (جبکہ و عاقل ہو مخصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلاف اصل ہے اور تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالة و مقطوعۃ الصحیحہ کو اقوال محتملۃ الدلالة و موہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس و ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً و نقلاً مردود ہے پس ثانی قبول کیلئے متعین ہوگی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبرہ اعتراضات سے کیا جاوے اُس غرض کے حصول میں بحکم اہل البیت اور یافقیہ تفصیلاً سے بھی زیادہ النفع و اقویٰ ہے چنانچہ تضلیل جو کہ سو زطن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرا قول اس سو زطن کے رافع ہیں اور ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرا قول ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دیں گے اور اگر ایک کو دوسرے کی طرف راجع بھی نہ کیا جاوے اور حیل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کہا جاوے تب بھی غایت مافی الیاب اشتباہ کی حالت رہیگی جسکا مقتضا احتیاط ہے اور ظاہر ہے کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضا اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل و رظاہر الحظار کو اُسکے تابع قرار دیا جاوے کما فی الحل لا قوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلف کلام امام یو خدمتہ بما یوافق الادلۃ الظاہرۃ اھ بہر حال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت اور حقوق اولیاء کی حفاظت کا جامع ہوگا اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شریعیہ کی گزر گئی کچھ وقت کی کمی سے کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ ہوا بتام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطرین تہید کی لکھ لیں اللہ تعالیٰ اتمام مقصود میں مدد فرماوے مقصود کے اطراف پر نظر کر کے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے تجویز کرتا ہوں مقدمہ میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہونگی فصل اول صوفیہ محققین کا مسلک اربع علوم شریعت میں فصل دوم شیخ کے کمال پر اساطین

امت کی شہادت **فصل سوم** جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے۔ **فصل چہارم** میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے گئے ہیں جو ان اقوال موہمہ موحشہ کے معارض ہیں جو حضرت شیخ کی طرف نسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جاوے گا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرا جواب بھی زائد کر دئے گئے ہیں اور شاید شائو نا در کسی مقام پر ان ہی دوسرے جواب پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ بہت ہی ظاہر اور واجب القبول ہوں اور ترتیب ان اجوبہ باقوال شیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراض کو بعنوان **اعتراض** ای عن الصواب بمعنی البعد عنہ کہا ہو شان الاعتراض الباطل والا رتیاب نقل کیا جاوے گا اسکے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان **اقترب** ای الی الصواب بمعنی القرب منہ کہا ہو شان الحق من الجواب وارد کیا جاوے گا صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بدلے گئے ہیں ملقترض ذکر ہنالک خاتمہ اس حق کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں مقدمہ تبیین (الف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا یواقیت سے لئے گئے ہیں اسکے حوالہ میں صرف جلد کا صفحہ یا باب لکھ دینے پر اکتفا کیا جاوے گا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہو گا وہ ان اسکا نام بھی لکھ دیا جاوے گا تبیین (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حاصل نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھ دیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اسکو سمجھ لیں اور اگر وہ بنا بر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے اس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جنکا اصل مقصود میں چند ان دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھیں گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس مضامین اور گوتین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آگئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں اسلئے وہ تکرار بھی تغائر ہی ہے اور فصل چہارم کے مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر

یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسے یعنی تین متفرق سائل کے متعلق ہیں اور یہ ترتیب قنازل ہی ایک لطیفہ ہے (۵) چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد نو ہے جیسا حرف تاج میں مذکور ہوا ہے اسلئے رسالہ کا ایک مناسب لقب بھی تجویز کیا گیا صدر غزنی غریب معنی خمر اور یا نسبت کیلئے یعنی الفاظ مجموعہ لبرون کے بوجہ اہل بر معانی مشابہ بالخمر فی التثیث والتطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبیت معنوی اس لقب کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لاشتمال علی مادة الطرب وھا انا اشعر فی المقصود متوکلا علی المعیود المسیحود۔

فصل اول صوفیہ محققین کا مسلک اتباع شریعت میں

(ترجمہ) امام شعرانی رح نے فرمایا۔ میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہنچنے سے عاجز ہیں وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام متکلمین کے ساتھ قایم رہیں اُس سے آگے تجاوز نہ کریں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے عقائد تو ایسے امور پر مبنی ہیں جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل کشف کے عقائد ایسے امور پر مبنی ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور ایمان عام ہے) یہ ہے اُن کی میزان تمام اُن امور میں جنہیں کوئی نص قطعی وارد نہیں اور انہیں اپنے

قال الشعرانی «وان صی کل من عجز عن الوصول الی تعقل کلام اهل الکشف ان یقف مع ظاہر کلام المتکلمین ولا یتعداه الی ان قال وذلک لان عقائد اهل الکشف مبنیة علی امور تشهد وعقائد غیرہم مبنیة علی امور یؤمنون بها هذا میزانہم فی کل ما لم یرد فیہ نص قاطع والنفس یتجد القوة فی اعتقاد ما علیہ الجہور دون ما علیہ اهل الکشف لقلۃ سألکی طریقہم (ص ۱۷)

اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا ہے جن پر جمہور ہوں اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ اُن کے طریق پر چلنے والے کم ہیں۔

۵ ایک اتفاقی لطیفہ یہی ہو گیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہو گیا ۱۲ منہ۔

(ع) وقال ايضاً معاذ الله ان
اخالف جمهور المتكلمين واعتقد
صحة كلام من خالفهم من بعض
اهل الكشف الغير المعصوم فان
في الحديث يدل الله مع الجماعة (ص)

(ترجمہ) اُن ہی کا ارشاد ہے میں
خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ جمہور
متکلمین کی مخالفت کروں اور ایسے غیر
معصوم اہل کشف کے کلام کی صحت کا
اعتقاد رکھوں جو اُن کی مخالفت کرے

کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)

(ع) وقال ايضاً وكان شيخنا شيخ
الاسلام زكريا الانصاري رحمه الله
يقول لا يخلو كلام الائمة عن ثلثة
احوال لانه امان يوافي صريح الكتاب
والسنة فهذا يجب اعتقاده جزماً
واما ان يخالف صريح الكتاب و
السنة فهذا يحرم اعتقاده جزماً
واما ان لا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته
فاحسن احواله الوقف اه (ص)

(ترجمہ) ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے
شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ
فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے
خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب و سنت
کے موافق ہوگا تو اس کا اعتقاد تو یقیناً واجب
ہے اور یا صریح کتاب و سنت کے مخالف
ہوگا سو اس کا اعتقاد یقیناً حرام ہے بلکہ
یا ہم کو نہ اس کا موافق ہونا ظاہر ہو اور نہ مخالف
ہونا (بلکہ یا تو کتاب و سنت اس سے وساکت

میں یا اُن کی دلالت غامض ہے) سو اس کی حسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ
رد کرے ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدا کے تعالیٰ کی سپرد کرے)

(ع) في الفتوحات كل حقيقة
على خلاف الشريعة زندقية باطله
(تعليم الدين باب ثامن)

(ترجمہ) فتوحات میں (شیخ ابن
العربی رحمۃ اللہ کا قول) ہے کہ جو حقیقت
خلاف شریعت ہو وہ زندقہ باطلہ ہے۔
(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ
ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا)
کوئی رستہ نہیں بجز اس طریقہ کے جو شریعت

(ع) وفيها ايضاً ما لنا طريق الى الله
الا على الوجه المشرع لا طريق لنا
الى الله الا ما شرعنا (تعليم الدين)

باب ثامن

فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لئے

اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُسکے جسکو مشروع فرمایا

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ

جو شخص کہے کہ اس مقام میں کوئی رستہ

ہے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) اس کی

شریعت کے خلاف تو اس شخص کا کہنا

جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نہ کرنا چاہئے جسکو ادب نہ ہو۔

(ترجمہ) حضرت بایزید (سبطامی)

سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو

کہ اسقدر کراستیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں

اڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب

تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر وہی و حفظ حدود و

ادار شریعت میں اُسکو کس کیفیت پر پائے ہو

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد

فرمایا کہ تمام راہین بند ہیں تمام مخلوق پر

بجز اُس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے۔

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد

ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک

لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جاوے گا۔

(ترجمہ) نیز ابن العربیؒ نے باب

چار سو چھتر میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ

علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ

(ع) وفيها ايضا فمن قال ان ثم طريقا

الى الله تعالى خلاف ما شرع فقولوا

زور فلا يقتدى بشيخ لا ادب له

(تعليم الدين باب ثامن)

جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نہ کرنا چاہئے جسکو ادب نہ ہو۔

(ع) عن ابی یزید لو نظرتم الى جبل

اعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء

فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف

تجدونه عند الامور والنهي وحفظ

الحدود واداء الشريعة۔ (تعليم

الدين باب ثامن)

(ع) قال جنيد الطرق كلها

مسدودة على الخلق الا من اقتفى

اثر رسول الله صلى الله عليه وسلم

(تعليم الدين باب ثامن)

(ع) قال ابن العربي كل من يبي

ميزان الشريعة من يده لحظته هلك

لحظته بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جاوے گا۔

(ع) قال ابن العربي في الباب السادس

والسبعين واربعاً ثم علم يا الله

تعلم ولا يجوز اعتقادها ولا النطق

ولا تجری علی لسان عبد مخصوص
الا عند غلبۃ حالہ فیحبہ حالہ
وبعید کالسكران واذا صحی اذهب
الحمایۃ (فصل رابع ص ۲۵)

معلوم ہوتے ہیں مگر نہ اُن کا اعتقاد
جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل
شرعی قائم نہیں) اور نہ اُن کا تکلم
جائز ہے کیونکہ سامعین کیلئے موجب

قتنہ ہے) اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبہ حال کے
وقت کے سوا اسکا (یہ غلبہ) حال (گناہ سے) اسکی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبہ حال
کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحب کرم کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس
حالت سے) اُسکو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا
نطق سے گنہگار ہوگا) **ف** اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت ہونے کی
(ملاحظہ) وقال فی الباب الثانی والثلاثین
وثلاثاً من الفتوحات من اراد
الدخول الی فہم غوامض الشریعة
وحل مشكلات علوم التوحید
فلیترک ما یحکم بہ عقلہ وراۃ یہ
ویقدم بین ید ید یہ شرع ربہ الخ۔
(فصل رابع ص ۲۶)

امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔
(ترجمہ) نیز شیخ نے فرمایا کہ جاننا
چاہئے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے
نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف
کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے ورنہ
کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ
ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے

(۲۷) قال (ابن العربی) واعلم ان
تقدیم الکشف علی النص لیس شیئ
عندنا لکثرة اللبس علی اہلہ والہ
فالکشف الصیح لا ینتی قط الا ملوفا
لظاہر الشریعة فمن قدم کشفہ
علی النص فقد خرج من الانظام

فی مسلک اہل اللہ و بحق بلا خسرین
اعمالاً (فصل رابع ص ۱۲)

(تو جو کشف شریعت کے خلاف
ہو وہ خود غلط ہوگا) پس جو شخص اپنے
کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل شر میں شامل ہونے سے خارج ہو جائے گا
اور ان لوگوں میں بلجا و یگا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں فت اس میں
امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اوپر عقل پر تقدیم تھی۔

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے
باب ایک سو پچاسی میں فرمایا کہ جاننا
چاہئے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں
موجود ہے وہی شریعت ہے جو علماء
کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی
شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف
کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اس پر اعتراض
واجب ہوگا پھر اگر اُس پر اسکا کوئی حال
غالب ہوگا تو ہم اُسکے حال کو اُسکے لئے
مسلم رکھیں گے اور اُس پر اعتراض نہ کریں گے
کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا شخص نہیں
جو اس پر اس کا اتباع کرے (اور اعتراض
اس مصلحت سے ہوتا کہ اُسکا کوئی اتباع
نہ کرنے لگے پس جب اسکا احتمال نہیں
تو اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں) پھر
اگر وہ ایسے امر کو ظاہر کرے جو ظاہر شرع
میں حد کے لئے موجب ہو اور وہ امر حاکم
کے نزدیک ثابت بھی ہو جاوے تو اُس پر

(ع ۱۲) قال فی الباب الخامس و
الثمانین و مائتہ من الفتوحات اعلم
ان میزان الشرع الموضوع فی الارض
ہی ما بایدی العلماء من الشریعت
فہما خارج ولی عن میزان الشرع
المذکورۃ مع وجود عقل لتکلیف
وجب الاکار علیہ فان غلب علیہ
حاله سلماً لہ حالہ ولا تنکر علیہما
من یتبعہ علی ذلک من اهل العقول
فان ظہر بامر لوجیب حد فی ظاہر
الشرع ثابت عند المحاکم اقیم علیہ
الححد ولا بد ولا یعصم من اقامتہ
الححد علیہ قولہ انا کما اهل ید راڈ
المواخذۃ لم تسقط عن اهل یدہ فی
الدنیاء و انما سقطت عنہم فی الدار
الآخرۃ علی ان العبد ولو قیل لہ
افعل ما شئت فقد غفرت لک
فہو عاص فی الشرع اذ المغفرۃ لا یحکم

الا عن ذنب ولد لك قال فقد
غفرت لك ولم يقل سقطت عنك
الحدد فالحاكم الذي يقيم عليه
هذا الحد والتعزير ما جود -

(فصل ۴ ص ۲۶)

وزاد في الكبريت الاحمر قال لشيخ
وهي بعينها واقعة الحاجر (ص ۱۲)
على هامش اليواقيت ج ۱

حداً کم کجا دے گی اور ضرور ایسا کیا جاوے گا
اور اُس پر حد قائم کرنے سے اُس کا یہ دعویٰ مانع
نہ ہوگا کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں (جبکہ
لئے ارشاد ہوا تھا اعملو ما شئتم فقد
غفرت لکم) کیونکہ اہل بدر سے بھی خواہ
دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت
میں اُن سے مواخذہ ساقط ہو گیا تھا اور
وہ بھی نص سے اور اس مدعی کے پاس تو

کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر سبہ سے (بالفرض) یہ بھی کہ دیا جاوے کہ تو جو
چاہے کر میں نے تیری مغفرت کر دی (جیسا کہ اہل بدر سے کہ دیا تھا) تب بھی وہ نصبت
میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے (اہل بدر کے لئے)
قد غفرت لك فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھے حدود (شرعیہ) کو ساقط کر دیا
پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کرے گا اُس کو اجر بلیگا اور کبریت احمر میں حضرت
شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور حلاج کا بعینہ ہی واقعہ ہوا (کہ اُن سے
ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں ہوا حاکم نے تعزیر جاری کی)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب

دو سو چالیس میں فرمایا کہ علم ظاہری میں
میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت
چھوڑنا بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے)
شرع جو حکم کہے اُس پر عمل کر نیکی طرف فوراً
سبا دت کرنا اگرچہ تمہارے فہم میں لوگوں
کے فہم کے خلاف کوئی ایسی بات آجاوے
جو تمہارے اور ظاہری حکم کے جاری نہیں

(علا) قال في الباب السادس و
الرابعين وما يتن من الفتوحات
اياك ان ترحي ميزان الشرع من يدك
في العلم الرسمي بل باذرا الى العمل بكل
ما احكم به وان فهمت منه خلافاً
ما يفهم الناس مما يحول بينك وبين
امضاء ظاهركم به فلا تعول عليه
فانه نكر الله بصورة علم الهی -

من حیث لا تشعر (فصل ۲ ص ۲۶)

حائل ہو جاوے تب بھی اُس (اپنی سمجھ

(ترجمہ) شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب

کسی صاحب کشف پر کوئی ایسا واردائی

وارد ہو جو اسے لئے ایسے امر کو حلال کہے

جسکی حرمت شرع محمدی میں ثابت ہو چکی

ہو تو اُس شخص پر اُس وارد کا ترک کر دینا

(اور اس پر عمل نہ کرنا) جزا واجب ہے کیونکہ

وہ تلبیس ہے اور اس پر حکم شرعی کی طرف

جو ثابت ہے رجوع کرنا واجب ہے اور یہ

بات تمام اہل کشف کے نزدیک ثابت ہے

کہ بعد انقطاع رسالۃ ونبوۃ تحلیل و تحريم

کا حق کسی کو نہیں ہے اور اس مضمون کو بہت

طویل کر کے بیان کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اے

ہمارے بھائیو خوب ہوشیاری سے کام

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں

تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں اس میں نہایت توضیح

کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوۃ کا قول

منقول ہے بالیقین مآول در اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اسکی بحث آگے آئے میں آویگی

وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(ترجمہ) شیخ نے فرمایا علم شریعت

کو لازم پکڑو کیونکہ شریعت ہی تمہاری وہ

الہی اس طرح سے کہ تم کو خبر ہی نہیں ہوتی۔

(مشا) قال ابن العربی رحمہ اللہ واذا ورد

علی احد من اهل الکشف وارد الہی

یحمل لہ ما ثبت تحریمہ فی نفس الامر

من الشرع المحمدی وجب علیہ جزا

ترک هذا الوارد لانه تلبیس جب

علیہ الرجوع الی حکم الشرع الثابت

وقد ثبت عند اهل الکشف جامع

انہ لا تحلیل ولا تحريم لاحد بعد

انقطاع الرسالۃ والنبوۃ واطال فی

ذلك ثم قال فتقطنوا یا اخواننا وتحفظوا

من غوائل الکشف فقد نصحتکم ووفیت

الامر الواجب علی فی النصیہ واللہ اعلم

(کبریٰ احمد علی ہا مشا البواقیت ج ۱ ص ۱۱)

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں

تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں اس میں نہایت توضیح

کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوۃ کا قول

منقول ہے بالیقین مآول در اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اسکی بحث آگے آئے میں آویگی

وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(۱۷) قال علیہ بعلم الشریعۃ فان

الشریعۃ ہی سفینتک التی اذا انحرفت

هَلَكْتَ وَهَلَكَ جَمِيعٌ مِنْ فِيهَا وَأَنْتَ
مَسْئُولٌ عَنْ أَقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ فِي
رِعْيَتِكَ الْخَارِجَةِ عَنْكَ وَالْمُخَلَّةِ
فِيكَ وَلَا تَعْرِفُ أَقَامَةَ الْحُدُودِ
عَلَيْهَا إِلَّا بِمَعْرِفَةِ شَرْعِ رَبِّكَ (كِبَرِيَّتِ
أَحْمَرُ عَلَى هَامِشِ الْيَوَاقِيتِ ج ۲ ص ۱۸۶)

بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اُس رعیت پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت
شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(۱۷۱) كَانَ (الْجَنِيدُ) يَقُولُ عَلَيْنَا
هَذَا مَشِيدٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ (مَبْحَثِ
ثَامِنِ وَارْبَعُونَ ج ۲ ص ۹۳)

(۱۷۲) وَكَانَ يَقُولُ الْيَهُودُ إِذَا رَأَوْا
شَخْصًا مَتْرِبَعًا فِي السَّوَاءِ فَلَا تَلْتَقُوا
الْبِيَدَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُمُوهُ مُقَيَّدًا بِالْكِتَابِ
وَالسُّنَّةِ (مَبْحَثِ ثَامِنِ وَارْبَعُونَ ج ۲ ص ۹۳)
کا پابند نہ کیجیو۔

(۱۷۳) وَكَانَ يَقُولُ الطَّرِيقُ مَسْدُودَةً
عَلَى الْخَلْقِ إِلَّا عَلَى الْمُقْتَدِينَ أَثَارَ رَسُولِ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مَبْحَثِ
ثَامِنِ وَارْبَعُونَ ج ۲ ص ۹۴)

(۱۷۴) وَكَانَ يَقُولُ لَوْ كُنْتُ حَاكِمًا
لَضَرَبْتُ عُنُقَ مَنْ سَمِعَهُ يَقُولُ لَا
مَوْجُودَ إِلَّا اللَّهُ أَوْ لَيْسَ لِي فِعْلٌ مَعَ اللَّهِ

کشتی ہے کہ جب اُسکیں رخنہ پڑ جاوے
تو تم بھی ہلاک ہو گے اور جتنے بھی اُسکیں
سوار ہیں وہ سب ہلاک ہونگے اور تم سے
اپنی رعیت میں حدود الہیہ کے قائم کرنے
کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اُس
رعیت میں بھی جو تم سے خارج ہے اور اُسکیں

بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اُس رعیت پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت
(ترجمہ) حضرت جنیدؒ فرماتے تھے
کہ ہمارا یہ علم کتاب و سنت سے مویذ کیا گیا
(خواہ بلا واسطہ خواہ بواسطہ اجماع
وقیاس کے)

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہوا میں چہار زانو
بیٹھا ہوا دیکھو تو تم اسکی طرف التفات
مست کرو جب تک کہ اسکو کتاب و سنت

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر
اُن لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ ﷺ
علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے ہیں۔

(ترجمہ) نیز حضرت جنیدؒ فرماتے
تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے شخص کی گونج
مارتا جو یوں کہتا کہ لا موجود الا اللہ یا

لان ظاهر علامہ نفی غیر اللہ و ہذا
احکام التکالیف کلمات جمع
ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۷

لا فاعل لا لاشترک لکن ظاہر کلام اس کا
غیر اللہ کی نفی (علی الاطلاق) اور تمام
احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے (کیونکہ جب کوئی
سوجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اس پر دلالت ہے
کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرتا ہو تو مستکر نہیں)

(۲) قال الشیرازی: اعلم رحمک
اللہ ان حقیقۃ الصوفی فقیہ عمل
بعلہ لا غیر فاورثہ اللہ تعالیٰ
بعلہ الاطلاع علی دقائق الشرع
واسرارہا حتی صار احدهم مجتہداً
فی الطریق والاسرار کما ہوشان الائمة
المجتہدین فی الفروع الشرعیۃ ولذا
شرعوا فی الطریق واجبات ومحرمات
ومندوبات ومکروہات وخلاف
اولی زائد اعلیٰ ما صرح بہ بالشرع
کما استنبط المجتہدون نظیر ذلک
وقال بعد سطر ثم ما اختص بہ الصوفی
عن غیرہم علمہم بالطریق الموصلة
لہم الی العمل بالکتاب والسنة الخ
(ص ۱۰۳ بحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شیرازی نے فرمایا
کہ صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ
ایک فقیہ ہے جس نے اپنے علم پر عمل
کیا اور کچھ نہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس
کی بدولت اسکو دقائق و اسرار شریعت
پر اطلاع عطا فرمادی یہاں تک کہ انہیں
بعض طریق و اسرار میں مجتہد ہو گئے جیسے
فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین کی شان
ہے اور اسی لئے ان حضرات نے طریق
میں واجبات و محرمات و مندوبات و
مکروہات و خلاف اولیٰ کو جو کہ تصریح شرع
کے علاوہ ہیں تجویز کیا جیسا کہ مجتہدین نے
اسکے نظام مستنبط کئے ہیں اور چند طریق
کے بعد ان کا ارشاد ہے کہ منجملہ ان امور کے
جن میں صوفیہ اپنے غیروں سے مختص

ممتاز ہیں ان کا علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو ان کو کتاب و سنت پر عمل کرنے کی طرف
رہبری کرے (مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کرے گا اور تدبیر نہ بتلاوے گا اور صوفی اسکا طریق
بتلاوے گا کہ اذکار و مراقبات کی کثرت کرو۔ بہر حال مقصود صوفی کا یہی وہی عمل بالکتاب

والسنتہ ہے) (۲۲) قال لشعرانی والحق ان الاشتغال
بالفقه ليس هو بباطل انما هو اساس
للطريق فان من شان اهل الطريق
ان يكون جميع حركاتهم وسكناتهم
محررة على الكتاب والسنة ولا يعرف
ذلك الا بالتبحر في علم الحديث والفقه
والتفسير (صالح مبحث ثامن واربعين)
(۲۳) قال لشعرانی وقد كان سيك
ابراهيم الدسوقي رحمه الله يقول
لو ان الفقيه اتى العبادات المأمورة
الشرعية بغير علة كما امره الله تعالى
لا ستغنى عن الشيئ لكننا اتى العبادات
بعلل وامراض فلذلك احتاج الى
طبيب يداوينا حتى يحصل له الشفاء
ومن ههنا استغنى التابعون عن الخلوة
والرياضة كما عليه تلامذة الاشاعرة
ولم ينقل عن احد منهم انه دون شيئا
علاج الامراض الباطنة لعدمها في
عصرهم او قلتها جدا حتى لا تكاد توجد
فكان معظم اجتهادهم انما هو في
جمع احاديث الشريعة والمطابقة

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور
حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول
نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے
اسلئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ انکی
جميع حرکات و سکنات کتاب و سنت
پر ہمار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث
وفقہ و تفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔
(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ
حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا کرتے تھے
کہ اگر فقیہ عبادات و مامورات شرعیہ
کو بغیر کسی خرابی کے موافق امر الہی کی بجالاتا
تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا کیونکہ مقصود
حاصل تھا لیکن اُس نے عبادات کو
علل و امراض (باطنی) کی ساتھ ادا کیا
اسلئے وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا جو
اسکی دوا کرے یہاں تک کہ اسکو شفا حاصل
ہو اور اسی لئے تابعین خلوت و ریاضت
سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ کے
مردین کرتے ہیں اور ان حضرات میں
کسی سے منقول نہیں کہ اُس نے امراض
باطنہ کے معالجہ میں کچھ مدد کیا ہو کیونکہ

بینہما و بین الکتاب العزیز و هذا اہم
 بیقین من اشتغالہم بعلاج امراض
 لعلمہا لا توحد الی ان قال و جمیع من
 شطر عن ظاہر الشریعۃ انما هو دخیل
 فیہم او غلب علیہ حال او کان مبتدئاً
 فی الطریق و اما الکاملون کالمجتہدین و
 اضرابہ فطریقہم محررة علی الادب
 تحریر الذہب اذہم حماۃ الدین رضی اللہ
 تعالیٰ عنہم اجمعین (صلح ۲ صحت
 ثامن و اربعون)

وہ یا تو ان میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق
 میں مبتدی ہے باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال ان کا طریق سراسر
 ادب پر مہوار ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حامیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔
 (مکمل) و قد سئل لقاسم الجنیدؒ
 عن قوم یقولون باسقاط التکالیف و
 یرغمون ان التکالیف انما کانت وسیلۃ
 الی الوصول و قد وصلنا فقال صدق
 فی الوصول و لکن الی سقر و الذی
 یسرق و یزنی خیر من یعتقد ذلک
 و لو ان یقیت الف عام ما نقصت
 من اوردی شیئاً الا یعذر شرعیاً
 (صلح ۱ صحت سادس و عشرون)
 و قال الشعرانی قبل ذلک و قول بعض

یہ امراض ان کے زمانہ میں یا معدوم
 تھے یا اس قدر قلیل تھے کہ قریب معدوم
 کے تھے اس لئے انکی پڑی کوشش احادیث
 کے جمع کرنے میں اور ان کے اور قرآن مجید کے
 درمیان مطابقت کرنے میں ہوتی تھی اور
 یہ بالیقین اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ ایسے
 امراض کے علاج میں مشغول ہوتے جنکا شایع
 وجود بھی نہ ہوتا (یعنی انکو تو آئندہ ان امراض
 کے وجود کا علم نہ تھا) آگے چلکر کہا ہے کہ جو
 شخص بھی ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہو
 وہ یا تو ان میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق
 میں مبتدی ہے باقی جو کامل ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال ان کا طریق سراسر
 ادب پر مہوار ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حامیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔
 (ترجمہ) حضرت جنیدؒ سے ایسی
 قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف
 یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل
 ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ وصول
 کے وسائل تھے اور ہم وصل ہو گئے (اب
 انکی کیا ضرورت رہی) انھوں نے فرمایا
 کہ وصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے
 ہیں مگر جہنم وصل ہیں اور جو شخص چوری
 اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہی
 جسکا یہ اعتقاد ہو اور اگر میں ہزار برس تک

العارفین ان السائلک یصل الی
مقام یرتفع عنه التکلیف مراده
یهدی التکلیف ذهاب کلفة
العبادة فلا یصیر یل منها بل ربما
تلذذ بفعل ما کانت نفسہ تقصع
لفعله قبل ذلک (منہا)

زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے
اپنے اوراد میں بھی ذرہ برابر کمی نہ کروں
(اور احکام تو بڑی چیز ہیں) اور امام
شرعی نے اسکے قبل فرمایا ہے کہ بعض
عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالک ایسے
مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف

مرتفع ہو جاتی ہے سو مراد ان کی اس تکلیف سے (تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد
انکی) کلفت عبادت کا مرتفع ہو جانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ
بعض اوقات ایسے کام کے کرنے سے متذکر ہوتا ہے جس کے کرنے سے اسکے قبل اسکا
نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۲۵) قال الشيخ محی الدین فی الباب
الثالث والسبعین من الجواب السابع
والخمسین وقد قرعنا التکفیر مع علماء
عصرنا ونحن نعذرهم فی ذلک لانه
ما قام عندهم دلیل علی صدق کل
واحد من هذه الطائفة وهم
مخاطبون بغلبة الظن ومما اعتدوا
به قولهم لو صدقت القوم فی کل
ما بدعونه لدخل الخلل فی الشریعة
فلذلک سد لنا الباب قال الشيخ
محی الدین ونعم ما فعلوه ونحو یسلم
لهم ذلک ونصوبهم فیه ونحکم
لهم بالاجرا التام علی ذلک ولکن

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے تشریف
باب تا ونون جواب میں فرمایا ہے کہ
ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ
تکفیر کا پیش آیا اور ہم ان کو اس باب
میں معذور قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے
تذریک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد
کے صادق ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں
ہوئی (تو وہ ہر ایک کو صادق کیسے
سمجھ لیں) اور ان کو (شریعت سے)
ہی خطاب ہے کہ غلبہ ظن پر عمل کریں
(اور ان کو غلبہ ظن اسی کا ہوا) اور غلبہ
ان کے عذروں کے انکا یہ مقولہ ہے کہ
اگر ہم اس جماعت کی تمام دعووں میں

اذا لم یقطعوا بان ذلك الولی محطی
فی مخالفتهم فان قطعوا بخطاه فلا عذر
لهم فان اقل الاحوال ان ینزلوا لاولیاء
المذکورین منزلة اهل الكتاب
لا یصدقونهم ولا یکذبونهم اه
ملخصاً من ص ۲ مبحث سابع واربعون

تصدیق کرنے لگیں تو شریعت میں خلل واقع
ہو جاوے اسلئے ہم نے سد باب کر دیا حضرت
شیخ فرماتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام خوب
کیا اور ہم اس فعل کو ان کے لئے مسلم رکھتے
ہیں اور اسمیں انکی تصویب کرتے ہیں اور
اسمیں ان کے لئے اجر کامل کا حکم کرتے ہیں

لیکن اسی وقت جبکہ وہ علماء اس بات کا حکم قطعی نہ کریں کہ یہ ولی ان کے خلاف کرنے میں
خطا کا رہے (کیونکہ ان کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جس پر قطعی
حکم خطا کا کیا جاسکے) اور اگر اسکی خطا کا قطعی حکم کریں تو پھر ان کے پاس (اس کا) کوئی عذر
نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کر دیا) کیونکہ ادنی حالت یہ ہے کہ اولیاء مذکورین کو اہل
کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ ان کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں
آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ کہ تکفیر
قطعی انکا قول بعد تلخیص ختم ہوا) **ف** (۱) اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا
عظمت اور رعایت ہوگی کہ وہ انکی تکفیر کرتے ہیں اور یہ انکو معذور بلکہ باجر تمام ماجر کہ ہے
ہیں اور ان کے فتویٰ کو تسلیم اور ان کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں محض اس وجہ سے کہ
منشأ ان کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرط
لگائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنادیں ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے **ف** (۲) تعلیم الدین
باب ششم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں کہ انکا تذکرہ لکھا جاوے
قشیریہ میں حضرت ذوالنون مصری و سمری سقطی و ابوسلیمان احمد ابن ابی الحارثی ابو
حفص جداد ابو عثمان ولوری و ابوسعید خزازی و اردوسی کتابوں میں بھی مثل دلیل
العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبد القدوس
کنگوسی و قوت القلوب ابوطالب مکی و غیرہ یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور منقول
فصل دوم - شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت -

(مسل) کان الشیخ محمد الدین الفیروز آبادی صاحب القاموس فی اللغة یقول لم یبلغنا عن احد من القوم انه یبلغ فی علم الشریعة والحقیقة ما یدلغ الشیخ محی الدین ابدان کان یعتقد غایة الاعتقاد وینکر علی من انکر علیہ یقول لم تنزل الناس متکبین علی الاعتقاد فی الشیخ وعلی کتابہ مؤلفاتہ بحال الذب فی حیاته وبعد وفاته الی ان قال الذی اقولہ وایتحققه وادین الله تعالی بیان الشیخ محی الدین کان شیخ الطریقة حالاً وعلماً وامام التحقیق حقیقة ورسماً و محیی علوم العارفین فعلاً واسماً الی اخر ما قال واطال (فصل اول ص ۴۷)

وقال وبالجملۃ فما انکر علی الشیخ الا بعض الفقهاء الفخر الذین لاحظ لهم فی مشرب المحققین واما جمهور العلماء والصوفیة فقد اقر دایماً امام اهل التحقیق والتوحید وانه فی العلوم الظاہة فوید وحید (فصل اول ص ۴۸)

یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہاء خشک نے نگیں کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا باقی جمہور علماء اور صوفیئے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں اور علوم ظاہرہ میں بیکتا و یگانہ ہیں۔

(ترجمہ) شیخ محمد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کہتے تھے ہر قوم میں سے کسی کے متعلق یہ روایت نہیں ہو چکی کہ کوئی شخص کبھی علم شریعت و حقیقت میں اس درجہ کو پہنچا ہو جس درجہ کو شیخ محی الدین پہنچے ہیں اور وہ شیخ کے غایت درجہ کے معتقد تھے اور جو شخص شیخ پر نگیں رکھتا ہو وہ اُس پر نگیں کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہمیشہ سے لوگ شیخ کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اولاد کے مؤلفات کو آپ زر سے لکھنے پر غایت درجہ متوجہ رہے انکی حیات میں بھی اور انکی وفات کے بعد بھی اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ جس مرا میں قایل ہوں اور اس کو محقق سمجھتا ہوں اور اسکے موافق اللہ تعالیٰ کیسے معاملہ رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ شیخ محی الدین شیخ طریقہ تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور امام اہل تحقیق تھے حقیقہ بھی اور ظاہراً بھی اور علوم عارفین کے احیا کرنے والے تھے فعلاً بھی اور لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل مضمون فرمایا اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ حاصل کلام

یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہاء خشک نے نگیں کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا باقی جمہور علماء اور صوفیئے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں

اور علوم ظاہرہ میں بیکتا و یگانہ ہیں۔

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر (معاندانہ) نکیر کرنے سے بہت بچانا کیونکہ اولیاء کے گوشت زہر آلود ہیں (تو اُن کی غیبت کر کے اُن کا گوشت کھانا مہلک ہے) اور اُن سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد

ہو جانا ایک مسلم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُس کو موت قلب میں مبتلا کرتا ہے۔

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے شاخوآلوں کے کمال الدین زملکانی ہی ہیں اور یہ اجل علماء شام سے تھے۔

(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ قطب الدین حموی (اُن کے شاخوآں تھے) اور جب یہ شام سے اپنے وطن کو آئے تو اُن سے پوچھا گیا کہ اپنے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا انھوں نے کہا کہ میں نے اُن کو علم میں اور زہد

میں اور معارف میں ایک دریائے زخار ناپید اکنار پایا۔

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے شاخوآلوں کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ علماء مصر میں اُن کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ جو شخص علوم لدنیہ والوں کے کلام کو دیکھنا

(۱۷) قال الشيخ السراج الدين المخزومي شيخ الاسلام يا اياكم ولا تكار على شي من كلام الشيخ محي الدين فان محوم الا ولباء مسمومة وهلاك اديان مبغضهم معلومة ومن ابغضهم تنصروا مات على ذلك ومن اطلق لسانه فيهم بالسب ابتلاه الله بموت القلب (فصل اول)

(۱۸) ومن اثنى عليه ايضاً الشيخ كمال الدين الزملكاني رحمه الله وكان من اجل علماء الشام (فصل اول)

(۱۹) وكذلك الشيخ قطب الدين الحموي وقيل له لما رجع من الشام الى بلاده كيف وجدت الشيخ محي الدين فقال وجدت في العلم والزهد والمعارف بحرا زاخرا لا ساحل له (فصل واحد)

(۲۰) ومن اثنى عليه الشيخ صلاح الدين الصفدي في تاريخ علماء مصر وقال من اراد ان ينظر الى كلام اهل العلوم الدنية فليتنظر في كتب الشيخ محي الدين

ابن عربی رحمہ اللہ تعالیٰ فصل اول

(ص ۹)

(ع ۱) وسئل الحافظ ابو عبد اللہ الذہبی
عن قول الشيخ محي الدين في كتابه الفصيح
انه ما صنعته الا باذن من الحضرة النبوة
فقال الحافظ ما اظن ان مثل هذا الشيخ
يكذب اصلا مع ان الحافظ الذہبی
كان من اشد المنكرين على الشيخ وعلى
طائفة الصوفية هو وابن تيمية -

(فصل اول ص ۹)

پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی -

(ع ۲) ومن اثنى عليه الشيخ
قطب الدين الشيرازي وكان يقول
ان الشيخ محي الدين كان كاملا في العلوم
الشرعية والحقيقية ولا يقدح فيه
الا من لم يفهم كلامه ولم يؤمن به
كما لا يقدح في كمال الانبياء عليهم
الصلوة والسلام نسبتهم الى الجنون

چاہے وہ شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا
کرے

(ترجمہ) حافظ ابو عبد اللہ ذہبی
(صاحب اسماء الرجال) سے شیخ محی الدین
کے اس قول کی نسبت جو انھوں نے اپنی
کتاب فصوص میں کہا ہے کہ انھوں نے
اس کتاب کو حضرة نبویہ کی اذن سے
بنایا ہے پوچھا گیا انھوں نے فرمایا میں
یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شیخ جھوٹ کتاب
حالانکہ حافظ ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ

(ترجمہ) اور منجملہ ان کے شناختوں
کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا
کرتے تھے شیخ محی الدین علوم شریعت و حقیقت
میں کامل تھے اور ان کی شان میں وہی
شخص جرح قرح کرتا ہے جو ان کے کلام کو
نہیں سمجھتا اور (اس لئے) اسکی تصدیق نہیں
کرتا (مگر یہ ان کے کمال میں قاصح نہیں جیسا

۱۰ کہا نقلہ عنہ الحافظ ابن حجر فی لسان المیزان ثم ذکر الحافظ اقوال اخرين فيه اشوا عليه
منهم ابن المديني ثم قال الحافظ بعد نقل قول كمال ابن الزمكا في الثناء عليه ما نصه
انما ذكرت كلامه وكلام غيره من اهل الطريق لانهم اعترف بحقائق المقامات من غيرهم لدخول
فيها وتحققهم بهادوا فاجزى عن عين اليقين وختم ترجمته بقوله وبما كجملته فكان كبير القدر
من سادات القوم (رج ۵ ص ۲۱) فی محمد بن علی بن محمد الحاتمی ۱۲ منہ -

۱۱ المتوفى سنة ۵۱۵ منہ -

والسحر علی لسان من لم یؤمن بهم
(فصل اول ص ۹)

حضرت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام
پر ایمان نہ لانے والوں کی زبان سے

انکو جنون و سحر کی طرف منسوب کیا جاتا ان حضرات کے کمال میں قایح نہیں۔
(ترجمہ) شیخ مؤید الدین خجندی
فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق
میں سے نہیں سنا کہ وہ ان علوم پر مطلع
ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں
(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین
سہروردی فرماتے تھے (جیسا اوپر شیخ مؤید الدین
کا قول گذرا)۔

(۷) وكان الشيخ مؤيد الدين الخجندی
يقول ما سمعنا بأحد من اهل الطريق
اطلع على ما اطلع عليه الشيخ محي الدين
(فصل اول ص ۹)

(۸) وكذلك كان يقول الشيخ شهاب الدين
السهروردي (فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح (جیسا اوپر
گذرا) شیخ کمال الدین کا مثنیٰ فرماتے تھے
اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شیخ محی الدین
کامل محقق صاحب کمالات و کرامات
ہیں شعرائی نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ (چند)
بزرگوار ایسے شخص پر سخت تکبر کرنے والے
تھے جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو۔

(۹) و كذلك كان يقول الشيخ
كمال الدين الكاشي وقال فيه انه
الكامل المحقق صاحب الكمالات
والكرامات قال الشعرا في معان هؤلاء
الاشياء كانوا من اشد الناس الكرا
على من يخالف ظاهر الشريعة۔

(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی
نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ
شیخ محی الدین ولی عظیم تھے۔

(۱۰) ومن اثني عليه ايضا الشيخ
فخر الدين الرازي وقال كان الشيخ
محي الدين وليا عظيما (فصل اول ص ۹)
(۱۱) وسئل الامام محي الدين النوري
عن الشيخ محي الدين بن العربي قال تلك
امته قد خلت ولكن الذي عندنا

(ترجمہ) اور امام محی الدین نوروی
سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا
انھوں نے فرمایا یہ ایک جماعت تھی جو

انہ یجرم علی کل عاقل ان یسیئ
الظن یا حد من اولیاء اللہ عز وجل
و یحب علیہ ان یؤول اقوالہم و
افعالہم ما دام لم یلحق بد رجتمہم
ولا یعجز عن ذلك الا قلیل التوفیق
قال فی شرح المہذب ثم اذا اول
قلیول کلامہم الی سبعین وجہا
ولا نقبل عنہ تاویل واحد ما ذاک
الا تبعتاھ (فصل اول ص ۵)

اور جسکو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گدرا ہوا اور انھوں نے شرح مہذب میں فرمایا کہ
پھر جب تاویل کرے تو اُن کے کلام کی ستر وجوہ تک تاویل کرے (تاکہ جسطرح بھی ممکن ہو
اُن پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کریں گے (کہ ایک
دو احتمال نکال کر پھر انکو رد کر کے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (دعناد) ہے۔
(ع ۱۳) ومن اثنی علیہ الیض الامام ابن
اسعد الیافعی و صرح بولا یتہ العظمی
کہا نقل ذلك عن شیخ الاسلام فی شرحہ
للروض قال ومن عادى اولیاء اللہ فکا
عادى اللہ وان کان لم یبلغ حد التكفیر
الموجب للخلود فی النار۔

(فصل اول ص ۵)

(ع ۱۴) ومن اثنی علیہ الیض من مشائخنا
محمد المغربي الشاذلی شیخ الجلال السیوطی

گذر گئی (تم سے اُن کے اعمال کا سوال
نہ ہوگا تو تحقیق کی بھی ضرورت نہیں) لیکن
ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب
عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ
میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور
اوپر واجب ہے کہ اُن کے اقوال و
افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ
اُن کے درجہ تک نہ پہنچے (اور وہاں تک
پہنچنے پر پھر اسکو حق ہے کلام کرنے کا)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی شیخ
کی شناکی ہے اور اُن کی ولایت عظمیٰ کی
تصریح کی ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے اُنکی
شرح روض میں یہ منقول ہے اور یہ بھی
کہا ہے کہ جو شخص اولیاء اللہ سے عداوت
کرتا ہے وہ گویا اللہ تعالیٰ سے عداوت کرتا ہے
گویہ (عداوت رکھنے والا) شخص عد تکفیر تک
نہ پہنچا ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔
(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے
محمد مغربی شاذلی سے بھی جو کہ جلال سیوطی

کے شیخ ہیں اُن پر ثنا کی ہے اور اس عنان سے اُن کا ذکر کیا ہے کہ وہ مری ہیں اہل عرفان کے جیسا حضرت جنید مری ہیں اہل ارادت کے۔

(ترجمہ) شیخ سراج الدین نے لکھا ہے کہ شیخ کی کتاب فصوص کی شرح ایک نئی جماعت نے کی ہے جنہیں مشاہیر شافعیہ بھی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ہیں اُن میں سے شیخ بدر الدین بن جماعت بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)۔

(ترجمہ) فیروز آبادی نے فرمایا کہ قاضی القضاۃ شیخ شمس الدین خوئی شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی طرح کرتے تھے۔

(ترجمہ) شیخ عز الدین بن عبد السلام فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ بزرگ واقع ہوا ہے وہ صرف ایسے ضعیف و فقہاء کی رعایت سے ہوا ہے جن کو فقراء کے احوال سے بہرہ وافر نہ تھا صرف اس احتمال سے کہ شیخ کے کلام سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو شرع کی موافق نہ ہو اور گمراہ ہو جاویں اور اگر وہ فقہاء فقراء کی صحبت میں رہے ہوتے تو ان کی اصلاحات کو پہچانتے اور مخالفت شریعت سے مامون رہتے امام شعرانی فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

وترجمہ باندہ مری العارفین کہا ان المجتہد مری المریدین (فصل اول ص ۱۵) عرفان کے جیسا حضرت جنید مری ہیں اہل ارادت کے۔

(ع ۱۵) قال (الشیخ سراج الدین الخوئی) وقد شرح کتابہ الفصوص جماعة من الاعلام الشافعية وغيرهم منهم الشیخ بدر الدین بن جماعة الخ (فصل اول ص ۱۵) سے شیخ بدر الدین بن جماعت بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)۔

(ع ۱۶) قال (الغیر و نوابادی) وقد کان قاضی القضاۃ الشیخ شمس الدین الخوئی الشافعی یخدم خدمۃ العبد (فصل اول ص ۱۶)

ربا وکان الشیخ عز الدین بن عبد السلام یقول ما وقع الایثار من بعضهم علی الشیخ الا رفقا بضعفاء الفقهاء الذین لیس لهم نصیب تام من احوال الفقراء خوفا ان یرحموا من کلام الشیخ امر الایوان فی الشرع فیضلوا و لو انهم صعبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم و امنوا من مخالفت الشریعة قال الشیخ واما ما اشاعه بعض المنکرین عن الشیخ عز الدین بن عبد السلام وعن شیخنا الشیخ سراج الدین البلقینی انہما امر

یا حراق کتب الشیعہ فکذب و نرو الخ
(فصل اول ص ۱)

شیخ کی کتابیں جلد ان کا حکم دیا تھا یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔
۱۹۱۵ء لذر قول الشیخین فیہ

وقال الشیخ سراج الدین المخزومی کان
شیخنا شیخ الاسلام سراج الدین البلقینی
وکن ذلک الشیخ تقی الدین السبکی منکر

علی الشیخ فی بدایۃ امرہا ثم رجعا عن
ذلک حین تحقق کلامہ و تاویل مرادہ
وندما علی تقریظہما فی حقہ فی البدایۃ

وسلم اللہ الحال فیما اشکل علیہما عند
النهاۃ فمن جملۃ ما ترجمہ بہ الامام
السبکی کان الشیخ محی الدین ایۃ من

آیات اللہ تعالیٰ وان الفضل فی زمانہ
رحی بمقالیدہ الیہ وقال لا اعرف الا یہ
ومن جملۃ ما قالہ الشیخ سراج الدین

البلقینی فیہ حین سئل عنہ ایا کم ولا نکا
علی شیء من کلام الشیخ و اطال الی ان
قال ولم ازل تتبع کلامہ فی العقائد

وغیرہا و اکثر من النظر فی اسرار کلامہ
و روابطہ حتی تحققتم معرفۃ ما هو
علیہ من الحق و وافقت الجہم الغفیر

المعتقدین لہ من المخلوق و حمدت اللہ

عز الدین اور شیخ سراج الدین بلقینی سے
شائع کیا ہے کہ اُن دونوں حضرات نے

ترجمہ (۱) شیخ سراج الدین مخزومی

(مذکور ص ۲) نے فرمایا کہ ہمارے شیخ

سراج الدین بلقینی اور اسی طرح شیخ تقی الدین

سبکی ابتداء میں شیخ ابن العربی پر نکیر رکھتے

تھے پھر دونوں صاحبوں نے اس سے

رجوع کر لیا جب اُن کے کلام کی اور تفسیر

مراد کی اُن کو تحقیق ہو گئی اور ابتداء میں جو

ان کے حق میں تقصیر واقع ہوئی تھی اس پر دم

ہوے اور انتہا میں اُن کے حال کو ایسے

امور میں جو ان پر شبہ رہے مسلم رکھا سو

امام سبکی نے جو اُن کا ترجمہ ذکر کیا ہے شہر

سے یہ بھی ہے کہ شیخ محی الدین آیت من آیات اللہ

تھے اور فضیلت نے اُن کے زمانہ میں اپنی

کنجیاں اُنکی طرف پھینک دی تھیں اور کہا تھا

کہ میں ان کے سوا کسی کو نہیں جانتا (جسکو

کنجیاں سپرد کروں) اور شیخ سراج الدین

بلقینی کے مقالات میں سے جبکہ اُن سے

ان کی نسبت پوچھا گیا اُن کا یہ قول ہے

کہ شیخ کے کسی کلام پر انکار مت کرو اور کلام

طویل فرمایا یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد وغیرہ

عز وجل اذ لم اكتب في ديوان الغائبين
عن مقامه المجاهدین لكراماته و
احواله اه (فصل اول ص ۱)

ثم قال المخرومي فمن نقل عن الشيخ
تقي الدين السبكي او عن الشيخ
سراج الدين البلقيني انهما بقيا على
انكارهما على الشيخ محي الدين الى ان ماتا
وهو مخطئ (فصل اول ص ۱)

میں اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا اور اُس کے
کلام کے اسرار اور اسالیب میں کثرت
سے غور کرتا رہا یہاں تک کہ جس امر حق
پر وہ قائم ہیں اُسکی معرفت کی مجاہدہ تحقیق
ہو گئی اور خلق میں جو جم غفیر اُن کے معتقد
ہیں میں نے اُن کی موافقت کر لی اور میں نے
اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ میں اُن لوگوں کے
دفتر میں نہیں لکھا گیا جو اُن کے مقام سے

غافل ہیں اور اُن کی کرامات اور احوال کے منکر ہیں پھر مخزومی نے یہ فرمایا کہ جو شخص شیخ
تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ وہ دونوں اپنے اس انکار پر
وقت وفات تک باقی رہے سو وہ غلط نقل کرتا ہے **ف** اور پر کے لبر میں شیخ بلقینی
کی طرف احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتداء میں نکیر کا اثبات ہے
سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہوا اور اگر شیخ عز الدین کا نکیر بھی ثابت ہو جاوے
وہاں بھی احراق کا اثبات لازم نہیں آتا۔ یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ ہو گیا
ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین قلاسی خود شیخ عز الدین
کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے شیخ عز الدین کی مجلس میں زندقہ کی مثال میں
شیخ محی الدین کا نام لیا عز الدین ساکت رہے پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ ابوقت
قطب کون ہے انھوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا خادم کو بڑی حیرت ہوئی انھوں نے
متحیر دیکھ کر فرمایا کہ وہ مجلس فقہاء کی تھی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول ص ۱)
پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہو گیا ہو۔

(ترجمہ) عباد بن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ
سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ
محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے انھوں نے

(ع ۱) وسئل العباد بن کثیر رحمہ اللہ
عن مخطئ الشيخ محي الدين فقال اخشى
ان يكون من مخطئ هو المخطئ وقد انكر

قوم علیہ فی قعوا فی المہالک۔

(فصل اول ص ۱)

قوم نے ان پر نیکر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے۔

(ص ۱) و قد صنعت الجلال السیوطی

کتایا فی الرد عن الشیخ محی الدین سماہ

تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی و

کتایا اخر سماہ قمع المعارض فی نصرۃ

ابن الفارض لما وقعت فتنۃ الشیخ

برہان الدین البقاعی بمصر۔

(فصل اول ص ۱)

فرمایا مجھ کو ہی خوف ہے کہ جو شخص ان کو

غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار ہو اور ایک

ہوا تھا۔

(ترجمہ) شیخ جلال الدین سیوطی نے شیخ

محی الدین کی طرف سے جواب دینے کیلئے

ایک کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام تھا

ہے تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ایک

اور کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا

قمع المعارض فی نصرۃ ابن الفارض جسوقت

شیخ برہان الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں واقع

ہوا تھا۔

(ترجمہ) معروضات ابوسعود میں

یہ مضمون ہے جسکا حاصل یہ ہے (کسی نے

سوال کیا) کہ جو شخص قصوص الحکم کی نسبت

یہ کہے کہ وہ شریعت سے خارج ہے اور

شیخ نے اسکو گمراہ کرنے کے لئے تصنیف

کیا ہے اور جو اسکا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے

تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے انھوں نے

جواب دیا کہ واقعی اُنہیں کچھ ایسے کلمات

ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن

ہم نے یقین حاصل کر لیا ہے کہ بعض ہود

نے ایسے کلمات شیخ پر افترار کئے ہیں ف یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتری ہیں یا

مأول۔ علامہ شامی نے اس یقین میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبد الغنی

(۱۲۴) و فی المعروضات المزبوتہ (یعنی

معروضات المفتی ابی السعود) ما

معناه من قال عن قصوص الحکم

للشیخ محی الدین ابن العربی انه خارج

عن الشریعۃ و قد صنعت للاضلال

ومن طالعہ ملحد ما ذابیلزمہ اجاب

نعم فیہ کلمات تبائن الشریعۃ الی

قولہ لکننا یتقنا ان بعض الیہود افترأ

علی الشیخ قدس اللہ سرہ (در مختار

باب المرتد)

نابلسی کی کتاب الرد المتین علی منقص العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابوسعود کہ اعظم علماء زطاہر سے ہیں نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(ترجمہ) اور تمھارے لئے زرق اور دو سکر علماء فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور حبشیج اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہیں (ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتویٰ ہے انھوں نے اسمیں بعد بیع حبشیج کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں ان میں ایک فیصوص حکمیہ ہے ایک فتوحات مکیہ ہے اُن کے بعض مسائل تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر الی وشرع نبوی کے موافق ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک سے خفی ہیں نہ کہ اہل کشف اہل باطن سے اور جو شخص معنی مراد پر مطلع نہ ہو اسی پر یہ مقام میں سکوت واجب ہے بدلیل ارشاد حق تعالیٰ کے اسی چیز کی پیروی مست کرو جسکی تم کو تحقیق نہیں بلاشبہ

(۱۳۳) وحسبك قول زرق وغيره من الفحول ذآلرین بعض فضله طوع بکل فن من اهلہ واذا اطلق الشیخ الاکبر فی عرف القوم فهو المراد وقامہ فی طعن طبقات المتأوی (رد المحتار تحت القول المذكور)

(۱۳۴) وللحق ابن کمال پاشا فتویٰ قال فیہا بعد ما ابدع فی مدحه ولہ مصنفات کثیرہ منها فیصوص حکمیہ وفتوحات مکیہ بعض مسائلہا مفہوم النص المعنی ووافق الامر الی والشرع النبوی وبعضہا خفی عن ادراک اهل الظاہر وون اهل کشف والباطن ومن لم یطلع علی المعنی المرام یحب علیہ السکوت فی هذا المقام لقولہ لا تنفق ما لیسک بہ علم ان السمع والبصر الفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئو لا (رد المحتار بعد القول المذكور بقدر صغیہ)

سمع وبصر وقلب ان سب سے باز پرس ہوگی۔

(۱۳۵) خود شیخ عبد الوہاب شرانی کہ اجلہ محققین سے ہیں اکثر نقول مذکورہ اُن ہی کی کتاب

یواقیت سے ماخوذ ہیں اور در مختار میں بعد عبارت ۲۲ کے اُن کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے اس عبارت میں وقد اثنی علیہ الشیخ العارف عبداللہ الشعرائی سیمانی کتابہ تنبیہ الاغبیاء علی قطر من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وبالله التوفیق **ف** اس مدعا میں لا تعد ولا تحصى شہادات ہیں اختصار کیلئے ان پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

فصل سوم۔ جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے :-
(مط) قال الشعرائی داوی کل من عجز الی قولہ ولا یتعداہ اھ۔
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (مط) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اُسکی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علماء کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(مط) وقال ایض وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری الی قولہ فاحسن احوالہ الوقف اھ۔
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (مط) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ میں جن کا کتاب و سنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہونا مخالف ہو نا توقف کرے یعنی نہ اعتقاد رکھے نہ اعتراض کرے۔

(ترجمہ) اور شیخ ابن العربی کا کلام جس قدر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اس کا سبب اُس کلام کا بلند پایہ ہونا ہے اور جس قدر اُن کا کلام ظاہر شریعت اور طریق جمہور کے خلاف ہے وہ ان کے کلام میں خارج سے داخل کیا گیا ہے چنانچہ شیخ ابوالطاہ مغربی نزہل مکہ نے مجھ سے اول یہ بیان کیا پھر اسکے بعد میرے دکھلانے کے

(مط) قال الشعرائی و جمیع ما لم یفہمہ الناس من کلامہ انا ہو لعلو مراقبہ و جمیع ما عارض من کلامہ ظاہر الشریعہ و ما علیہ الجمہور فہو مدسوس علیہ کما اخیر فی بذلک سیدی الشیخ ابوالطاہ المغربي نزہل مکتہ المشرقۃ ثم اخرج لی نسخۃ الفتوحات الی قابلہا علی نسخۃ الشیخ النبی بخطہ فی مدینۃ قونیۃ فلم

ار فیہا شیئاً ما کنت توقفت فیہ
وحذفہ حین اختصرت الفتوحات
(فصل اول ص ۷)

لئے فتوحات کا وہ نسخہ لگا لاجسکو حضرت
شیخ کے اُس نسخہ سے مقابلہ کیا تھا جو شیخ کے
خاص قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا سو

میں نے اُس نسخہ میں ان عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جنہیں مجھ کو تردد تھا اور
فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے اُن کو حذف کر دیا تھا **فت** اور شعرائی نے اس کے
بعد چند واقعات ان دسائس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں
مفسدین نے کچھ عبارتیں ملحق بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہو سکے وہاں بجائے بزرگوں
پر اعتراض کرنے کے بھی جہتال تجویز کرنے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ٹھونس دئے ہوں۔

(ترجمہ) اور ابو عبد اللہ قرشی
فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی
تنقیص کرے اُس کے قلب میں ایک زہر
آلود تیر (قمر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں
یہاں تک کہ اُس کے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں

(ع ۷) وكان ابو عبد الله القرشي
يقول من غصبني من دلي الله عز وجل
ضرب في قلبه سهم مسموم ولم يميت
حتى تفسد عقيدته ويخاف عليه
من سوء الخلق (فصل اول ص ۷)

اور اُس پر سور خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے **فت** اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالت و ثبوت
کے سبب اکابر کی تنقیص اور اُن پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(ترجمہ) ابو تراب نخشبی فرماتے تھے
کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا جو گر ہو جاتا
تو اولیاء اللہ کی غیبت اُسکی لازم حال ہو جاتی
ہے **فت** اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان

(ع ۸) وكان ابو تراب النخشي
يقول اذا الف القلب الاعراض عن
الله صحبتته الوقيعة في اوليائه
(فصل اول ص ۷)

حق پر طعن و تشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(ترجمہ) اور شیخ سراج الدین خرمزی
نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں شیخ

(ع ۹) وقد صنعت الشيخ سراج الدين
المخزومي كتاباً في الرد عن الشيخ حمي الدين

وقال کیف یسوغ لاحد من امثالنا
الا نكار علی عالم یفهم من كلامه
فی الفتوحات وغیرها وقد وقف
علی ما فیها من الف عالم وتلقوا
بالقبول (فصل اول ص ۹)

محی الدین کی طرف سے جواب دئے ہیں
اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ
اُن کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جسکو
ہم نہیں سمجھے اُس پر اعتراض کریں حالانکہ اُن مضامین
پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں

اور اُن کو قبول کر چکے ہیں۔ ف اسمیں سپردالالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر بس ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء اُن کو قبول کر چکے ہیں

(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ
سراج الدین بلقینی کے جبکہ اُن سے
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا اُن کا
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ
نے جب بجا معرفت و تحقیق حقائق میں قدم
رکھا تو اپنی آخر عمر میں اُن مضامین کو لیکر
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزلات
موصلہ وغیرہ میں ہیں جو اُن اہل اشارات
پر مخفی نہیں جو کہ اُن کے درجہ میں ہیں پھر
اُن کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو اُن کے
طریق سے نابینا تھی انھوں نے اُن مضامین
میں اُن کی تغلیط کی بلکہ اُن عبارتوں کے
سبب انکی تکفیر کی اور اُن لوگوں کو شیخ کی
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے
ایسے شخص سے پوچھا جو اُن کو اُسکے ایضاح

رسماء ومن جملة ما قاله الشيخ سراج الدين
البلقيني في حين سئل عنه اياكم و
الا نكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين
قانه وما خاص في بحار المعرفة وتحقيق
الحقائق عبر في اخر عمره في الفصوص
والفتوحات والتنزلات الموصلة
وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في حجة
من اهل الاشارات ثم انه جاء من بعده
قوم عمي عن طريقه فغلطوه في ذلك
بل كفروا بتلك العبارات ولم يكن عندهم
معرفة باصطلاحه ولا سألوا من يسلك
بهم الى ايضاحه وذلك ان كلام الشيخ
تحت روضة وروابط واشارات وصور
وحد فمضافات هي في علمه وعلم
امثاله معلومة وعند غيرهم من الجهال
جهولة ولوانهم نظر الى كلمات

کی طرف رہنمائی کرتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شیخ کے کلام کے تحت میں کچھ رموز اور ابواب ہیں اور کچھ اشارات و ضوابط ہیں اور (قرائن سے) کچھ مضافات محذوفت میں

جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہاں کے نزدیک مجہول ہیں اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل و تطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور ان کے نتائج و مقدمات کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک ان کو رسائی ہوتی اور ان کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف نہ ہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ ان کے کلام کو تتبع کرتا رہا (انکا یہ قول فصل دوم میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے سمجھنے کے لئے خاص قرائن و اسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو یہی احتمال اعتراض نہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

(ترجمہ) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ جاننا چاہئے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض کرنا بدوئ اسکے کہ انکی عبارات میں ان کی اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اسکے بعد جب ہم ان کے کلام کو شریعت کے خلاف دیکھیں گے تو اسکو پھینک دیں گے اور شیخ عبدالدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر محض سرسری نظر سے اعتراض کر دے کیونکہ انکا مرتبہ فہم اور کشف میں بہت بلند ہے۔ (معرض کی وہاں تک رسائی ہی نہیں ہوئی) اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہر کوئی بزرگ

بدلاً ہا و تطبیقاتھا و عرفاننا شیھا و مقدماتھا لنا لوالثمرات المراجعة ولم یبائن اعتقادہم اعتقادہ الی قولہ ولم ازل انتبع کلامہ الخ (فصل اول)

جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہاں کے نزدیک مجہول ہیں اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل و تطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور ان کے نتائج و مقدمات کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک ان کو رسائی ہوتی اور ان کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف نہ ہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ ان کے کلام کو تتبع کرتا رہا (انکا یہ قول فصل دوم میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے سمجھنے کے لئے خاص قرائن و اسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو یہی احتمال اعتراض نہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

(م) قال الشعرانی ما علم رحمہ اللہ انہ لا یجوز لانا انکار علی القوم الا بعد معرفتہ مصطلحہم فی الغاظر ثم اذا رأینا بعد ذلك کلامہم مخالفاً للشریعت رہیتہ وقال الشیخ محمد الدین الفیروز آبادی صاحب کتاب القاموس فی اللغۃ لا یجوز لاحد ان ینکر علی القوم بیادی الرأی لعلومہم فی الفہم و الکشف قال ولم یبلغنا عن احد منہم انہ امر بشیء یمہم الدین ولا نہی احداً عن الوضوء ولا عن الصلوۃ ولا غیرہما من فرائض الاسلام و مستحباتہ انما ینتکمون بکلام

یَدِقُّ عَنْ الْاِقْهَامِ وَكَانَ يَقُولُ قَدْ
يَبْلُغُ الْقَوْمُ فِي الْمَقَامَاتِ وَدَرَجَاتِ
الْعُلُومِ اِلَى الْمَقَامَاتِ الْمَجْهُولَةِ وَالْعُلُومِ
الْمَجْهُولَةِ الَّتِي لَمْ يَصْرَحْ بِهَا فِي كِتَابِ
وَلَا سُنَّةٍ وَلَكِنْ اَكَابِرُ الْعُلَمَاءِ الْعَامِلِينَ
قَدْ يَرُدُّونَ ذَلِكَ اِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
بِطَرِيقٍ دَقِيقٍ لِحَسَنِ اسْتِنْبَاطِ طَرِيقِهِمْ حَسَنٍ
ظَنَّهُمْ بِالصَّالِحِينَ وَلَكِنْ مَا كُلُّ
اَحَدٍ يَتَرَبَّصُّ اِذَا سَمِعَ كَلَامًا لَا يَفْهَمُ
بَلْ يَبْاَدِرُ اِلَى الْاِنْكَارِ عَلَى صَاحِبِهِ وَ
خَلَقِ الْاِنْسَانَ عَجُولًا (فصل ثانی ص ۱۱)

سے یہ روایت نہیں پہونچی کہ انھوں نے
کسی ایسی بات کا حکم دیا ہو جو دین کی بام
ہو اور نہ کسی کو وضو رکھنے سے منع کیا نہ نماز سے
اور نہ اسلام کے کسی فرض یا استحک سے جب
وہ اعمال و فروع میں خلاف شریعت کوئی
تصرف نہیں کرتے تو عقائد و اصول میں تو
اس کا کب احتمال ہے البتہ صرف اتنی بات
کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں جو عام افہام
سے دقیق ہوتا ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی
یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نامعلوم
مقامات اور علوم تک پہونچ جاتے ہیں جنکی
کتاب و سنت میں تصریح نہیں کی گئی لیکن اکابر علماء رباعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط
اور صلاح کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب و سنت کی طرف راجع کر دیتے ہیں
لیکن شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ
صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادرت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔
فت اسمیں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نہ کرے اور سمجھ میں آنا موقوف ہو انکی
اصطلاحات جانتے پر اور ان کے رتبہ تک پہونچنے پر پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر
قرآن و حدیث کے خلاف دیکھے تو اسکو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(ترجمہ) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے
تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں
جب تک کہ ان کے طریق پر سلوک نہ اختیار
کرے اور (اسکے بعد) ان کے اقوال و افعال
کو کتاب و سنت کے خلاف دیکھے باقی (بدون)

(ع ۹) وَكَانَ شَيْخُ الْاِسْلَامِ الْمُخْزُومِيُّ يَقُولُ
لَا يَجُوزُ لِاحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْاِنْكَارُ عَلَى الصُّوفِيَّةِ
اِلَّا اِنْ يَسْلُكُ طَرِيقَهُمْ وَيَبْرِي اَفْعَالَهُمْ
وَاقْوَالَهُمْ مَخَالَفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَامَّا
اِلَّا شَاعَتْ عَنْهُمْ فَلَا يَجُوزُ الْاِنْكَارُ عَلَيْهِمْ

تحقیق) اُنکی خبریں شائع کرنا سو (اس طرح ہی) انپر اعتراض کرنا یا ان کو برا کہنا یہ جائز نہیں اور ہمیں کلام طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ جو معترض پر لازم ہے جسکے بعد قصد انکار کی گنجائش ہے کہ ستر امر کی معرفت حاصل ہے اسکے بعد انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

منجملہ ان ستر کے ایک یہ ہے کہ پیغمبروں کے اور اولیاء کے طبقات کے اختلاف پر نظر کرتے ہوئے ان کے معجزات اور کرامات کی معرفت میں غواص ہو۔ اور ان کی تصدیق کرتا ہو اور اسکا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیاء حضرات انبیاء کے جمیع معجزات میں وارث ہوتے ہیں بجز (شرعی) مستثنیات کے اور منجملہ ان کے ایک یہ امر ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر و تاویل اور اسکے شرائط پر مطلع ہو اور نیز لغات عرب کے مجازات و استعارات کی معرفت میں ایسا تبحر رکھتا ہو کہ درجہ کمال تک پہنچ گیا ہو اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ آیات و احادیث صفات کے معانی میں سلف اور خلف کے مقامات پر کثیر الاطلاع ہو اور یہ کہ کس نے ظاہر کو لیا ہے اور کس نے تاویل کی ہے اور یہ کہ کسکی دلیل دوسرے سے راجع ہے اور منجملہ ان کے علم اہل اصول میں تبحر ہو اور ائمہ

ولا سبہم واطال فی ذلك ثم قال ویا لجملة فاقبل ما یحق علی المتکبر حتی یسوغ لهم اللہم بالانکار ان یعرف سبعین امراً ثم بعد ذلك یسوغ لهم الانکار منها غوصہ فی معرفتہ معجزات الرسل علی اختلاف طبقاتہم وکرامات الاولیاء علی اختلاف طبقاتہم وینبہا ویعتقد ان الاولیاء یرثون الانبیاء فی جمیع معجزاتہم الا ما استثنیٰ ومنها اطلاعہ علی کتب التفسیر و اللغات و شرائطہ و تبحر فی معرفتہ لغات العرب فی مجازاتہا و استعاراتہا حتی یمیلغ الغایۃ و منها کثرة الاطلاع علی مقامات السلف و الخلف فی معنی آیات الصفات و اخبارہا و من اخذ بالظاهر من اول و من دلیلہ ازحر من الآخر و منها تبحرہ فی علم الاصطلاح و معرفتہ منازع اقدما الکلام و منها و هو معرفتہ اصطلاح القوم فیما عبر و اعتمد من التجلی الذاتی و الصوری و ما هو الذات و ذات الذات و معرفتہ حضرات الاسماء و الصفات و الفرق بین الحضرات و بین الاحدیۃ و الوحدانیۃ و الواحدیۃ و معرفتہ الظہور و البطون و الازل و الابد و عالم الغیب و المکون و الشہادۃ و الشئون و

کہ وہ کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے کلام کی بیک
شوکت ظاہرہ قلب میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن
اور اخلاص فی الضمیر پر دلالت کرتی تھی اور

(ترجمہ) استاد علی بن وفا نے بعض عارفین
سے بعض معترضین سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان
عارفین نے اپنے معارف و اسرار کو جو غیر کاملین
فقہار و غیر ہم کو مضرب ہو کیوں مدون کیا انھوں نے
ایک طویل جواب دیا اسکے بعد (بطور خلاصہ
جواب کے) فرمایا کہ تمکو جواب کیلئے یہ سمجھنا
کافی ہے کہ جنھوں نے معارف و اسرار کو مدون
کیا ہے جمہور کے لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص

کو مطالعہ کرتے ہی دیکھتے جو اسکا اہل نہیں تو وہ اسکو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے مدون کیا ہے تاکہ
وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق کر کے ان کے خطا و صواب میں امتیاز کر سکیں)۔

(ترجمہ) اور بعض عارفین کا قول ہے
کہ ہم وہ لوگ ہیں کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ
کرنا ایسے شخص پر حرام ہے جو ہماری طریق پر نہ ہو
(ترجمہ) اور حسن بصری اور اسی طرح
جنید و شبلی وغیرہم علم توحید (عارفانہ)
کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے
دروازوں کو قفل لگا کر اور انکی کنجیاں اپنے
کوٹھے کے نیچے رکھ کر الہام شعرائی
فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ بجز اسکے کہ ان نے

تدل علی عمل فی الباطن و اخلاص فی الضمیر
ولیس کلامہ کلام مبطل انتھی (فصل
ثالث ص ۱۷)

ان کا کلام صاحب باطل کا سا کلام نہ تھا۔
(ع ۱۷) و سال الاستاد علی بن وفارہ من
بعض العارفین علی لسان بعض المعترضین
لم دون هؤلاء العارفون معارفهم واسرار
التي تضر بالناظرین من الفقهاء وغيرهم
فاجاب واطال ثم قال وحسبك جوابا ان
من دون المعارف ولا سرار لم يدونها للجهل
بل لولای من يطالع فيها ممن هو ليس باهلها
لنہاہ عنہا (فصل ثالث ص ۱۷)

(ع ۱۷) وكان بعض العارفین يقولون نحن
قوم يحرم النظر في كتبنا علی من لم يكن من
اهل طريقنا الخ (فصل ثالث ص ۱۷)
(ع ۱۷) وقد كان الحسن البصري وكذلك
الجنید والشبلی وغيرهم لا يقررون علم
التوحید الا في قعر بيوتهم بعد غلق
ابوابهم و جعل مقایمہا تحت درکھم
قال لشعرائی وعاذلك الا لدقة مدایم
ولا يجوز لاحد ان يعتقد في هذه السأ

انہم ما یخفون کلامہم الا لکونہم
فیہ علی ضلال حاشاہم من ذلک
(فصل ثالث ص ۱۸)

لوگ غلطی پر تھے (اسلئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(۱۵) وكان الامام ابو القاسم القشیری
یقول نعم ما فعل القوم من الرموز
فانہم انما فعلوا ذلک غیرۃ علی طریق
اہل اللہ عز وجل ان تظہر لغيرہم
فیغفروہا علی خلاف الصواب فیضلو
فی انفسہم ویضلو اغيرہم ولذلک
نہوا المریدان یطالع فی رسائل القوم
لنفسہن غیر قراءۃ علی شیخ ۱۵ -
(فصل ثالث ص ۱۹)

(۱۶) وكان بعض العارفين رحمہ اللہ
یقول لسنۃ جمیع المحبین العجمیۃ علی
غیرہم وہی لاصحابہم عربیۃ ہذا
کلہ فی حق المتکلمین من الاولیاء و
اما من غلب علیہ حالہ فمن ادب
اہل طریق التسلیم لہ لانہ یتکلم
بلسان العشق لا بلسان العلم ۱۶
(فصل ثالث ص ۲۰)

مناشی ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور
کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد
رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفاء اسلئے تھا کہ یہ
لوگ غلطی پر تھے (اسلئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(ترجمہ) امام ابو القاسم قشیری
فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز میں تعبیر
کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل اللہ کا طریق
غیر اہل اللہ پر ظاہر ہونے سے غیرت کی کہ
وہ اسکو غلط سمجھتے اور خود ہی گمراہ ہوتے
اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے اور اسی
ان حضرات نے مرید (مبتدی) کو اس سے
منع کر دیا ہے کہ وہ صوفیہ کے رسائل کا خود
مطالعہ کرے بدون کسی شیخ سے پڑھنے ہوتے

(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ
عشاق کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی
غیر مفہوم ہے اور وہی زبان اپنے ہم طریقوں
کے لئے عربی یعنی مفہوم ہے اور
یہ حکم اولیاء اہل تمکین کے حق میں
ہے کہ ان کی زبان اہل طریق کی
سمجھ میں آتی ہے (باقی جن پر حال
غالب ہے سواہل طریق کے آداب میں
سے یہ ہے کہ اس کے حال کو سلم رکھیں
(اور معذور سمجھیں) کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح

کی سان سے (جملات اہل نمکین کے کہ انھوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو بھی جمع کر رکھا ہے)
 (مثلاً) والیضاح قصۃ موسیٰ مع الحضر
 کہا قالہ سیدی علی بن وفا فی کتابہ
 الوصایا ان فی القصۃ تعلیم موسیٰ علیہ
 السلام الی قولہ وعلم موسیٰ عند ذلک
 ان للہ تعالیٰ عباد اقامہم لبیان العلوم
 المہوبۃ وانہ لیس لاحدہما ان یعترض
 علی الآخر ولا ان ینازعہ فیما اقیم فیہ
 وان کان المعتبر من اعلیٰ درجۃ فاماہم
 (فصل ثالث ص ۱۰)

کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں علی ہو (اور گو یہ علوم الہامیہ امور کو تہ کو متعلق
 تھے مگر خلاف ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم
 ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ اُن کا بطلان یقیناً معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط
 کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالیٰ مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری
 دلیل شرعی ہو)

(ترجمہ) اور مخفی نہ رہے کہ جملہ علوم
 تین قسم میں علم عقل و علم احوال و علم
 اسرار آگے چل کر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے
 جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی سے اس
 علم والے پر جلدی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ
 وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے جس سے
 اہل استدلال خالی ہیں) اور اکثر تو عقول
 ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کرتے ہیں

(مثلاً) ولا یخفی ان جملۃ العلوم ثلاثۃ
 علم العقل و علم الاحوال و علم الاسرار
 الی ان قال واما علم الاسرار فهو العلم
 الذی فوق طور العقل و لذلک یتساع
 الی صاحبہ لا تکاد انہ حاصل من
 طریق الالہام و بما رمت بہ العقول
 الضعیفۃ و المتعصبۃ و من هنا
 کان من یرید تفہیم العلم لغيرہ لا یقدّر

ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفة
الابصر بامثلة والمخاطبات الشعر
والکثر علوم الکمل من هذا القبیل اه
ملخصاً (فصل ثالث ص ۱۷)

اور اسی وجہ سے کہ وہ عقول سے خارج
ہیں جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا
ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہنچاتا
ہر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ
مثالیں یا خطابیات شعر یہ بیان کرے (انہیں اور بھی بُجھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر

علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(ع ۱۹) وقال فی الباب السادس و
السبعین واربعمائة ثم علوم باللہ
الی قوله ذهب الحماة

(ترجمہ) یہ وہی قول ہے جو فصل
اول میں گذر چکا ہے اس سے اس
فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے
اس لئے یہاں لایا گیا۔

(ع ۲۰) قال فی الباب الخامس و
السبعین مائتین من الفتوحات
یحییٰ علی کل عارف سراً تعطف الحق
تعالیٰ بہ علی قلبہ من علوم الاسرار
ولا یمظہرہ للعامة فیقع علیہ التکبر
ومن هنا قال ابوالقاسم الجنید سید
ہذہ الطائفة لا یمیلج احد درجۃ الحقیقة
حتی یشہد علیہ الف صدیق بانہ
زندیق وذلك لانہ اذا نطق بعلوم
الاسرار لا یسع الصدیقین الا ان
یتکروا علیہ غیرۃ علی ظاہر الشریعة
المطہرة (فصل رابع ص ۱۸)

(ترجمہ) شیخ رضی اللہ عنہ نے فتوحات کے
باب دو سو پچھتر میں کہا ہے کہ ہر عارف
پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے
قلب پر علوم اسرار سے جو عطا فرمائی
ہے اسکو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے
اسکو ظاہر نہ کرے جس سے اسپر نیکر واقع ہو
(عوام کی طرف سے تو بوجہ نہ سمجھنے کے انہوں
کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت
کے) اسی وجہ سے سید الطائفة ابوالقاسم
جنید رضی اللہ عنہ فرمایا ہے کہ کوئی شخص حقیقت
تک نہیں پہنچتا جب تک کہ اسپر ہزار
صدیق یہ شہادت ندریں کہ یہ زندیق ہی
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدین انکار

کے کوئی چارہ تھیں رہتا تھا ہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پر نکیر کیا ہے اسکا سبب صرف یہ ہے کہ اُن کے مناشی ادراک دقیق ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا مگر کتاب و سنت و اجماع کے معارض نہ ہوتا اسکو صوفیہ کے لئے مسلم

(ع ۱۱) فاعلم ان سبب الکاربعض الناس على الصوفية انما هو لدقة مداركهم ولوان المنكر لزوم الادب لسلم للقوم كل ما خالف فهمهم مما لم يعارض كتابا ولا سنة ولا اجماعا (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۱۹)

رکھتا (یعنی اعتراض نہ کرتا گو قبول بھی نہ کرتا)

(ع ۱۲) وقد رأيت في كتاب الرعاية للشيخ عز الدين بن عبد السلام سلطان العلماء بمصر في عصره ما نصه كل الناس تعدوا على رسوم الشريعة و قعد الصوفية على قواعد هالتي لا تتزلزل (مبحث و جلد و صفحہ کور)

(ع ۱۳) قال الجلال المحلى وغيره ولا التفات الى من روى الشيخ المجنبدى في جملة من روى بالزندقه الى قوله كانا يقولان اتحبون ان يرمى اولياء الله بالزندقه زورا وبهتانا عند من لا يعرف اصطلاحهم ثم قال الشعراني فاعلم ان الاكثار من بزل في العلماء على الصوفية في كل عصر لدقة مداركهم لا لخرجه عن الشريعة معاذ الله ان يقع الاولياء

(ترجمہ) میں نے شیخ عز الدین بن عبد السلام (جو کہ اپنے زمانہ میں مصر میں سلطان العلماء تھے ان کی کتاب الرعاية میں دیکھا ہے کہ تمام آدمی شریعت کے نشانوں پر بیٹھے ہیں اور صوفیہ اُس کے مرکوزوں پر بیٹھے ہیں جنہیں تزلزل نہیں ہوتا) (ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اُس شخص کے قول کی طرف التفات نہ کیا جاوے جس نے متہمین بالزندہ کی جماعت میں حضرت جنید کو بھی متہم کیا ہے (یعنی اتہام واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ یہ اس کو ظاہر نہ فرماتے تھے) آگے چل کر کہتے ہیں کہ حضرت جنید حسن بصری (ان علوم کو نہایت احتیاط سے بند مکان میں ظاہر کرتے تھے اور) فرماتے تھے کیا تم (ان علوم

فی ذلك وان جاز ذلك في حقهم -

(مبحث و جلد مذکور ص ۹۲ و ۹۳)

کو ظاہر کر کے) یوں چاہتے ہو کہ اولیاء اللہ

(جن سے ہم نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے کوئی

کے نزدیک جھوٹ اور بہتان کے طور پر زندگی کے ساتھ مستہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحاً

نہیں جانتے پھر امام شعرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء کے طرف سے ہرزانہ

میں انکار رہا ہے جس کا سبب اُن کے مناشی اور اک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ اُنکا شریعت

سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کو عقلاً

یہ بھی ممکن ہے) مگر ہر ممکن کے لئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظر الی الدلائل و منہا

انتم شهداء اللہ فی الارض آمین نہایت بعد ہو گیا ہے) حضرت جنیدؒ کے قول

سے بھی جو کہ بالا جماع مسلم ہیں اور ظاہراً بھی مشتبہ نہیں ہوئے اسرار و اہل سرار کے ساتھ

جو معاملہ رکھنا چاہئے معلوم ہو گیا کہ اُن پر نیکہ تو کجا نیکہ کا سبب بھی نہ بنیں۔

(۲۴۴) قال الغزالی فی اقسام علوم الاخرة

فالقسم الاول علم المکاشفة وهو علم

الباطن وذلك غاية العلوم فقد قال

بعض العارفين من لم یکن له نصیب

من هذا العلم اخاف علیه سوء الخاتمة

و ادنی نصیب منه التصدیق بآیاتہ

لاھلہ الخ (احیاء العلوم کتاب العلم)

(ترجمہ) امام غزالیؒ نے اقسام علوم

آخرۃ میں فرمایا ہے کہ اُن میں سے ایک قسم

علم کاشفہ ہے اور وہ علم باطن ہے اور یہ غایت

ہے تمام علوم کی (باقی عمل کا غایت ہونا اور

اور حیثیت سے ہے) بعض عارفین نے فرمایا

ہے کہ جس شخص کو اس علم کا کوئی حصہ حاصل

نہ ہو محکوم اس پر سورت خاتمہ کا اندیشہ ہو اور

ادنی درجہ کا حصہ (کہ سورت خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ بھی کافی ہے) یہ ہے کہ اسکی تصدیق

اور اس علم والوں کے لئے اسکو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نہ کرے کہ اولیاء سے عداوت

رکھنے میں سورت خاتمہ کا خطرہ ہے)

(۲۴۵) قال القاضی ثناء اللہ رحمہ فی

تفسیر تحت آیتہ کہا ارسلنا فیکم رسولاً

یتلوا علیکم آیاتنا الایۃ من اراد ان

(ترجمہ) قاضی ثناء اللہؒ نے

اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف

کے ساتھ کلمہ پڑھا چاہتا ہے اسکو ایسے مجازاً

ینطق بتلك المعارف فلا بد له من
 ایراد مجازات واستعارات لایهتد
 الی مرادها العوام فیفسقونه ویكفره
 فان قیل فای ضرورة فی التكلم بها
 وما بال القوم یصنعون فیها مجلدات
 قلت لیس الغرض من تلك التصنیفا
 اعطاء تلك العلوم ولا یحصل مطالعة
 تلك الكتبی شیء من القرب والولاية
 بل الغرض منها تنبیہ العارفين لمحصلین
 لتلك العلوم بالجدب والسلوك علی
 بعض تفاصيلها وتطبیق احوال المریدین
 ومواجیدهم علی احوال الاكابر ومواجید
 کی یظهر صحة احوالهم وتطبیق به قلوبهم
 وكثیرا ما یتكلمون بتلك المعارف فی غلیبة
 الاحوال فالطریق السوی للعوام عند
 مطالعة کتبهم وسماع كلامهم عدم
 الانكار وحمله علی ظاهر الشرعیه مہم
 امکن بالتأویلات فان كلامهم موزن
 واشارات او تقویض علیہ الی علام
 الغیوب كما هو شأن المتشابهات
 فان فی كلامهم مجازات واستعارات
 مصروفة عن الظاهر لیس شیء منها
 مخالفا للشرع بل هی لب الكتاب

واستعارات لانا پڑتا ہے کہ اسکے مقصود
 تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی اسلئے وہ
 لوگ اسکو فاسق اور کافر بناتے ہیں اگر
 کوئی سوال کرتے کہ پھر اسکے ساتھ تکلم کرنے
 کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے
 جواب دوں گا کہ ان تصنیفات سے غرض
 ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے
 مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی
 ہے بلکہ مقصود اس سے اُن عارفین کو جو کہ
 ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کرتے
 ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے
 اور مریدین کے احوال ومواجید کو اکابر کے
 احوال ومواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ
 اُن کے احوال کا صحیح ہونا ظاہر ہو جائے
 اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان
 ہو جاوے اور بسا اوقات ان معارف
 کے ساتھ غلیبہ حوال میں تکلم کرتے ہیں پس
 طریق مستقیم عوام کے لئے ان حضرات کا
 کلام سننے کے وقت اور اُن کی کتابوں
 کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض
 نہ کریں اور اُن کو بقدر امکان تاویلات
 کر کے ظاہر شریعت پر محمول کریں کیونکہ
 اُن کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں یا

والسنة رزقنا الله سبحانه بفضلہ
وللمنة (تفسیر مظہری)

(اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو علامہ غوث
کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی نشان

ہوتی ہے کیونکہ اُن کے کلام میں مجازات و استعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیر
جاتے ہیں اُن میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب و سنت کا مغز
ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل و احسان سے نصیب فرماوے ف ان عبارات
مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف و علماء تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا
کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور نچلے ان علامات کے علماء محققین کا حسن
ظن بھی ہے اُن کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہر خلاف
سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اسکی موافق نہ رکھے نہ اسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی
کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھے کیونکہ اُن حضرات کا مقصود
عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سواد
اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال پھول
کر لے یا اعداد کے ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اسکو مفوض بحق کہے
اور بے سمجھے اعتراض و گستاخی نہ کرے کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بجد تنبیح
تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا
امر منقول نہیں صرف بعض سرائر منقول ہیں جبکہ مبنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات
میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام و اہل ظاہر بے بہرہ ہیں اسلئے اس کلام کے معارض
شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گورتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اسلئے
انکو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہئے ورنہ گستاخی سے سوا خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص دسیاہی
محقق ہو اسکو حق ہے کہ اُس پر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطا اجتہادی تک خواہ ابطال تک
فصل چہارم اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فضل ہے اسمیں دل اقوال منسوب الی الشیخ
نقل کئے جادویش گے جو نشان ہوئے ہیں اعتراضات کے اور اُن کے بعد وہ اقوال حاضر
شیخ کے وارد کئے جادویش گے جن سے اُن اعتراضات کا جواب چل ہوتا ہے اقوال

اعتراضیہ کو بعنوان اغتراب شروع کیا جاوے گا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاوے گا جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے۔

الاغتراب (۱)

(ترجمہ) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بنا پر یہ کیا ہے کہ شیخ فحی الدین کلمہ لا الہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے۔

لما انكروا المتعصبون على الشيخ بحسب الاشاعة قولهم ان الشيخ فحی الدین يقول بفساد قول لا اله الا الله وذلك كفر (فصل ثانی ص ۱۳)

الاقترب (۱)

(ترجمہ) شیخ نے فص ہو سوی میں ایک شخص کے باب میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ امنت ان لا اله الا الله الذي امنت به بنو اسرائيل) کہا تھا جو ہم معنی ہے لا اله الا الله کا اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل بحث ۲۳ میں آتی ہے جو اس مقام کے ہمارے مقصود کو مضر نہیں) یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسکی روح اس کے مرنے کے وقت قبل اس کے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے قبض فرمائی اور اسلام تمام گزشتہ (کفر و معصیت) کو محو کر دیتا ہے تو دیکھو عین بات میں لا اله الا الله کہنے کو ایمان اور اسلام

فی القصص للوسوی من الفصوص قبضه عند ايمانه قبل ان يكتسب شيئاً من الاثام والاسلام يحجب ما قبله (الحال لا قوم مقام عشرين) وقال الشعل والجواب بتقدير صحته ذلك عند ان لا ان الحق تعالى ثابت في الوهيته قبل اثبات المثبت ومن كان ثابتاً لا يحتاج الى اثباتك اذ ما ثم من تثبت الوهيه من الخلق حتى ينفي وانما تعبد المؤمن بذلك على سبيل التلاوة ليعجزه الله على ذلك وحاشي ان يصح بفساد قول لا اله الا الله هذا لا يقول عاقل لانها من القرآن المعظم فانهم (فصل ثانی ج ۱ ص ۱۳)

فرمایا تو اگر اس کے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام شعرانی نے علی سبیل التنزیل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ سے اسکی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ لا الہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منفی مانتا ہوں یہ تو صحیح ہے اور شائع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم سے اسی اعتقاد کا اظہار و اقرار کرنا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ لغو یا اللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کئے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہوگی اور اس کے نفی کرنے سے منفی ہوگی جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کر دے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریعت کا مطلب باطل فاسد ہے تو شیخ اسلو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اسکا تلفظ اسلئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اجر دے اور عا شا وکلا کہ شیخ کلمہ لا الہ الا اللہ کے فساد معنی کے قائل ہوں شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا لغو یا اللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں خوب سمجھ لو خصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغریٰ میں قرآن کی حقیقت کی تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک مقام پر حدیث سجدات کی شرح میں تصریح کیا لا الہ الا اللہ کی فضیلت اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الہ الا اللہ منبرا لا نہ کان یقول لا الہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث ثامن وستون ج ۲ ص ۱۱۳) اور فتوحات کے باب تین ہو چو اسیس میں فرمایا ہے فلا یبقی فی النار من قال لا الہ الا اللہ

محمد رسول اللہ، ولو مرة واحدة في عمره ومات على ذلك (سبب حادی سے دعویٰ ج ۲ ص ۱۹) پس قصہ موسوی کی عبارت سے جواب الزامی ہے اُن کے مقابلہ میں جو اُس عبارت کو شیخ کی مان کر اُس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک کافر کے ایمان کے قابل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی۔

الاختلاف (۲)

ومن ذلك دعوى المنكران الشيخ يقول في كتبه مراراً لا موجود الا الله (فصل ثانی ص ۱۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شیخ اپنی کتابوں میں بار بار یہ کہتے ہیں کہ لا موجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں جب وجود نہیں تو احکام کہاں)

الاقتراب (۲)

قال في العقيدة الصغرى التي صدق بها في الفتوحات المكية موجود بذاته من غير افتقار الى موجد يوجب كل موجود مفتقرا اليه في وجوده فالعالم كله موجود به وهو تعالى موجود بنفسه (مقدمہ ص ۱)

وقال في قوله صلى الله عليه وسلم اصدق بيت قالته العرب الا كل شئ ما خلا الله باطل علم ان الموجودات كلها وان وصفت بالباطل فهي حق من

(ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغریٰ میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے فرمایا ہے کہ حق جل شانہ بذاتہ موجود ہے کسی موجد کی طرفت اسکو احتیاج نہیں بلکہ اُم موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج ہیں پس تمام عالم اُسکے واسطہ سے موجود ہے اور وہ بذاتہ موجود ہے (اس قول میں تصریح ہے کہ ماسوی اللہ بھی وجود کے ساتھ ہے اور موجود ہے معلوم ہوا کہ لا موجود الا اللہ کے وہ معنی نہیں جو ظاہر مفہوم ہوتے ہیں

حیث الوجود ولكن سلطان المقام
 اذا غلب على صاحب يرى ان ماسو
 الله باطل من حيث انه ليس له وجود
 من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا من
 بعض الوجوه التي يمتاز الحق تعالى بها
 من كونه موجودا عن وجود خلقه مع
 انه على الحقيقة ليس بينه وبين خلقه
 اشتراك بوجه من الوجوه (الكبرى لا محالة)
 على هامش البواقيت ج ۲ ص ۱۷۱ قال
 الشعراني في الجواب ان معنى ذلك بتقدّم
 صحته عند الله لا موجود قائم بنفسه
 الا هو تعالى وما سواه قائم بغيره كما
 اشار اليه حديث الاكل شيء ما خلا
 باطل ومن كان حقيقته كذلك فهو
 الى العدم اقرب اذ هو وجود مسبوق
 بعدم وفي حال وجوده متروك بين
 وجود وعدم لا تخلص لاحد الطرفين
 فان صح ان التثنية قال لا موجود الا الله
 قائم اقال ذلك عند ما تلاشت عند
 الكائنات حين شهود الحق تعالى
 بقلبه كما قال ابو القاسم الجنيد من
 شهد الحق لم ير الخلق اه (فصل ثانی ص ۱۸۸)
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

بلکہ دو سرے معنی مراد ہیں جو عنقریب مذکور
 ہوتے ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے اس ارشاد کے متعلق کہ عرب
 کے اقوال میں سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے کہ
 یاد رکھو سب ماسوی اللہ باطل ہے یہ فرمایا
 کہ جاننا چاہئے کہ موجودات اگرچہ (اس قول
 میں) باطل (غیر ثابت) کے ساتھ موصوف
 کئے گئے ہیں تاہم وہ وجود کے اعتبار سے
 حق (یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر ثابت
 قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ) صاحب مقام
 پر جب مقام کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوی
 اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا ہے۔
 کہ اُس کا وجود خود اس حیثیت
 سے اُس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ
 غیر سے مستفاد ہے) اس لئے وہ حکم عدم میں
 (پس وہ حقیقہ موجود ہے اور حکم معدوم
 اور یہ بھی منجملہ ان وجوہ کے ہے جن سے حق تعالیٰ
 اپنے موجود ہونے کے اعتبار سے وجود خلق
 سے ممتاز ہے (اس طرح سے کہ حق تعالیٰ
 کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود
 غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر
 حق تعالیٰ میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسمی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اس میں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول (لا موجد الا اللہ) کی نقل ان سے ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بحر حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اس کے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شیء ما خلا اللہ باطل (مستحب حدیث میں بھی ماسوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہ دیا جس نے اعتراض کیا جائے بس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی جس شخص کی حقیقت ایسی ہو کہ اس کا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں حتمال رہیگا کہ شاید اس وقت ہی عدم طاری ہو جائے) پس اگر ثابت بھی ہو جاوے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجد الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ ان کی نظر میں سب کائنات مضحل ہو گئی ہوں گی جبکہ انھوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ (پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھ کر وجود کی نفی فرمادی ہوگی) جیسا کہ ابوالقاسم جنید رح کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کرے گا اس کو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنید بانی اتفاق قوم اہل تکمیل سے ہیں اور شطح سے برابر ہیں ان کا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے)

الاختلاف (۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایسا کہا ہے۔

ومن ذلك دعوى المتكرران الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحدا (فصل ثانی ص ۱۷۱ ج ۱)

الاقتراب (۳)

وقد ذكر الشيخ في الباب السابع و
الخمسين وخمسة مائة من الفتوحات
المكية بعد كلام طويل ما نصه هذا
يد لك صريحاً على ان العالم ما هو عين
الحق تعالى اذ لو كان عين الحق تعالى
ما صح كون الحق تعالى بدعيّاً انتهى -
افصل ثانی ص ۱۱۱) وقال في الفص
الادھی فکذلک الیض وان وصفنا بما
وصف به نفس من جمیع الوجوه فلا
بد من فارق وليس الا افتقارنا الیه
فی الوجود وتوقف وجودنا علیہ
لامکاننا وغنائنا عن مثل ما افتقرنا الیه الخ
(الحل الا قوہم)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات مکیہ کے
باب پانسو ستاون میں ایک کلام طویل
کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر تم کو بصراحت اپر
رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین
نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا
عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہوتا
(جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود میں
لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا تو غور
بائشتمہ اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ
متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ
متصف نہ ہوگا پھر اسکو عدم سے وجود میں
لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا
کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد

اگر ان کے کلام میں ہے تو بمعنی اصطلاحی ہے جسکا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجود اور
فصل آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح بیان بھی ہے کہ اگر حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے ان
چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور
ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اس پر موقوف ہے جو
اس کے ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اس کے محتاج ہیں اس سے بڑھ کر اس
عینیت کے ابطال اور تبائن کے اثبات پر کیا نص ہوگی) ف اس کے متصل ہی عنوان
میں اور زیادہ تصریحات ہیں نفی اتحاد کی

الاغتراب (۲)

قال شيخ الاسلام المحمدي رحمه الله تعالى ولما وردت القاهرة عام توفي شيخنا سراج الدين البلقيني وذلك في عام اربع وثمان مائة ذكرت لما سمعت من بعض اهل الشام في حق الشيخ محي الدين من انه يقول بالحلول والاتحاد فقال الشيخ معاذ الله وحاشا من ذلك انما هو من اعظم الائمة ومن سيج في بحار علوم الكتاب والسنة الخ (فصل اول صل)

(ترجمہ) شیخ الاسلام محمدي رح فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں پہونچا جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ آٹھ سو چار میں ہوا۔ میں نے ان سے اس امر کا تذکرہ کیا جو شیخ محی الدین رح کے حق میں بعض اہل علم سے سنا تھا کہ وہ حلول والاتحاد کے قائل ہیں شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور ان کی شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ لو ائمہ سے ہیں اور ان لوگوں سے ہیں جو کما

وسنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل ہو سکتا ہے ف اسمیں دلالت ہے کہ بعض معترضین نے شیخ کی طرف حلول والاتحاد کو بھی منسوب کیا ہے۔

الاقترب (۲)

فی العقيدة الصغرى للشيخ تعالى الله ان تحله الحوادث او يحلها وقال فيها استوى على عرشه كما قاله على المعنى الذي اراده (مقدمه صل) وقال فردا صمدا لا في شئ ولا على شئ او قائما بشئ ولا مفتقرا الى شئ ولا هيكلا

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ اسمیں حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول کرے اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ اپنے عرش پرستوی ہے جیسا خود فرمایا ہے اور اسی معنی کہ جو مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی

ولا شبهها ولا صورة ولا جسام ولا محيلا
ولا مكيفا ولا مركبا ليس كمثله شيء
وهو السميع البصير (شجرة الكون ص ۱۹)
اهو قال الشيخ في كلام طويل وما قال
بالا اتحاد الا اهل الاتحاد واما القائلون
بالحلول فهم اهل الجمل والفضول قال
الشيخ في كذب والله من افتري على
الشيخ رحمه الله بانه يقول بالحلول
والا اتحاد (كبريت على الها مش ص ۱۲۵ ج ۲)
وعبارة الشيخ في باب الاسرار من الفتا
اعلم ان الله تعالى واحد بالجماع ومقام
الواحد تعالى ان يحل فيه شيء او يحل
هو في شيء الخ (مبحث اول ج ۱ ص ۲۹)
وزاد في عقيدة الوسطى ويتحد بشيء
(مبحث سادس ج ۱ ص ۶۳) وقال في التبا
الناسع والستين ومائة القديم لا يكون
قط محلا للمحادث ولا يكون حالا في
المحدث الخ (مبحث سادس ص ۱۳ ج ۱)
وقال في باب الاسرار لا يجوز لعارف
ان يقول انا الله ولو بلغ اقصى درجات
القرب وحاشا العارف من هذا القول
حاشاه انما يقول انا العبد الذليل
في المسير والمقيل (مبحث سادس ج ۱ ص ۳۳)

حلول واتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ مخلوق تو
عرش پرستوی نہیں تو لامحالہ مستوی
وغیر مستوی میں تماز ہوگا اور شجرۃ الکون
میں فرمایا کہ وہ فرد ہے صمد ہے نہ کسی شے
کے اندر ہے نہ کسی شے پر (ممکن) ہے
نہ کسی شے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شے
کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے
نہ صورت ہے نہ جسم ہے نہ چیز والا نہ ذی
کیفیت ہے نہ مرکب ہے اسکی مثل کوئی چیز
نہیں اور وہ سميع بصير ہے (اسمیں حلول
واتحاد کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی ہے)
اور شیخ نے ایک کلام طویل میں فرمایا ہے
کہ اتحاد کا وہی قائل ہوگا جو اہل اتحاد ہوگا
اور جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل جمل
اور فضول ہیں امام شعرانی نے اسکو نقل
کر کے فرمایا پس جھوٹا ہے جس شخص نے
شیخ پر اقرار کیا ہے کہ وہ حلول واتحاد کے
قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات کے
باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ
اللہ تعالیٰ بلا اختلاف احد (حقیقی) ہے اور
واحد (حقیقی) کا مقام اس سے عالی ہے
کہ اسمیں کوئی شے حلول کرے یا وہ کسی
شے میں حلول کرے اور عقیدہ وسطی میں

اس عبارت کے بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے بھی عالی ہے کہ کسی شے کی ساتھ متحد ہو اور باب ایک سو اہتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا، اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں اگرچہ قرب کے انتہائی درجہ کو پہنچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید ہے وہ تو کہتا ہے کہ میں عبد ذلیل ہوں حرکت میں بھی سکون میں بھی **فت** غالباً منکرین نے مسئلہ منظر کو غلط سمجھ کر حلول میں داخل کیا ہے حالانکہ اسکو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

الاختلاف (۵)

(ترجمہ) تقریر بالا سے (جو کہ شیخ سے نقل کی گئی ہے) ہر عاقل جو کہ ہوائے نفسانی اور تصدیق بری ہو جان لیگا کہ شیخ در مقام تنزیہ الہی میں اس درجہ پر پہنچے ہیں کہ اولیاء میں سے وہ کسی کو بھی اس درجہ پر پہنچا ہوا نہ دیکھے گا اور یہ بھی جان لیگا کہ شیخ جسمیت کے قائل ہونے سے بری

ومنہ یعلم کل عاقل خارج عن الہو
والتعصب ان الشیخ رضی اللہ عنہ
بلغ فی مقام التتبع اللہ تعالیٰ ما لا یحکم
یری احدا من الاولیاء بلغہ وانما فیری
من القول بالجسمیۃ خلاف ما اشاعہ
عندہ من لا یحشی اللہ عز وجل۔

(آخر المبحث الرابع ص ۵۸)

ہیں برخلاف اس کے جسکو ان سے ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے جنکو خدا تعالیٰ کا خوف نہیں **فت** معلوم ہوتا ہے شیخ پر اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجیب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہئے تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو چنانچہ ان کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے قال فی الباب السابع والسبعین وثلاثاً اعلم انہ یحب الایمان بایات الصغات واختیارھا علی کل مکلف قال وقد اخبر اللہ تعالیٰ عن نفسه علی السنۃ رسلاً ان لہ یلدا ویدین واصبعاً واصبعین واصابع وعینا وعینین واعینا ومعیناً وضمکاً وفرحاً وتعجباً واتیاناً ومجئاً واستواء علی العرش ونزولاً منہ الی الکوسی الی سماء

الدنیا واخبر ان لنا بصیرا وعلما وکلاما وصوتا وامثال ذلك من نحو الھرولة
والحد والمقدار والرضا والغضب والقراع والقدم قال وهذا کلام معقول المعنی
مجهول النسبة الى الله تعالى یجب الايمان به لان حکم حکم به الحق علی نفس فهو
اولی مما حکم به مخلوق وهو العقل الخ (ببحث ثامن عشر ص ۱۸)

الاقترب (۵)

قال فی العقيدة الصغری لیسین مجرور
فیقدر له المكان ولا یعرض فیستحیل
علیه البقاء ولا یجسم فیکون له الجهة
والتلقاء الخ (مقدمہ ص ۱۸)
ترجمہ (شیخ نے عقیدہ صغریٰ
میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اسکے لئے مکان
مقدر ہو نہ عرض ہے کہ اسپر بقا محال ہو۔
نہ جسم ہے کہ اسکے لئے جہت اور سمت ہو۔
ف آئیں صریح لفظ سے نفی ہے جسمیت کی۔

الاغتراب مع الاقتراب (۶)

ذکر الشیخ فی الباب التاسع والعشرين
وما تین من الفتوحات انہ لا یجوز
یقال ان الحق تعالى مفتقر فی ظہور
اسماء وصفاته الی وجود العالم لان
لہ الغنی علی الاطلاق قلت وهذا صریح
علی من نسب الی الشیخ انہ یقول ان الحق
تعالى مفتقر فی ظہور حضرات اسماء
تعالی الی خلقہ ولولا خلقہ ما ظہر ولا
عرفہ احد (ببحث خامس ص ۱۹)

ترجمہ (شیخ نے فتوحات کے باب
دوسواؤتیس میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز
نہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار وصفات کے
ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اسکے
لئے غنائے مطلق ثابت ہے شرعی فرماتے
ہیں کہ یہ رد صریح ہے اسپر جو شیخ کی طرف
اس امر کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اسکے قائل
ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار کے ظہور میں
مخلوق کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہ ہوتی

وقال الشيخ في الباب الثاني والسبعين
 ان الله تعالى لم يوجد العالم لا فتقاره
 اليه وانما الاشياء في حال عدمها
 الامكاني لما طلبت وجودها فمن هي
 مفتقرة اليه بالذات وهو الله تعالى
 لا تعرف غيره فلما طلبت بفقرها
 الذاتي من الله تعالى ان يوجد لها
 قبل الحق تعا سوا لها لا من حاجة
 قامت به اليها الى اخر ما قال ثم قال و
 هذه مسئلة لو ذهبت عينك جزاء
 لتحصيها لكان قليلا في حقها فانها
 منزلة قدم زل فيها كثير من اهل الله تعالى
 والتحقيق فيها بمن ذمهم الله تعالى
 في قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا
 ان الله فقير ونحن اغنياء انتهي فان
 قلت قد نقل بعضهم عن الشيخ انه كان
 ينشد ۞ الكل مفتقر ما الكل مستغنى
 هذا هو الحق قد قلنا ولا نكتفي بالجواب
 ان مثل ذلك مدسوس عليه في كتاب
 الفصوص وغيره فان هذا نصه بكت
 الناقل عنه خلاف ذلك (بحث خاص
 ج ۱ ص ۷) وقال الشرائع ايضا بعد نقل
 بعض كلام الشيخ وقد بان لك انه

تو وہ ظاہر ہی نہ ہوتا اور نہ کسی کو معترف
 ہوتی **وقت** ایک ظہور بذات ہے جو اسکی
 صفت ہے اس کے ساتھ قبل خلق بھی نہ صفت
 ہے ایک ظہور للخلق ہے جسکی حقیقت ہے
 اطلاع الخلق علیہ وہ مخلوق کی صفت ہے
 اور موقوف ہے وجود خلق پر ہی طرح معترف
 الخلق بہ کہ مراد ہے اسکا تو اس کے احتیاج
 خلق کی لازم آئی ولا محذور فیہ اور شیخ
 نے بہتر وئیں باب میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
 نے عالم کو اسلئے ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی
 طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود اشیاء نے
 اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو
 اس ذات سے طلب کیا جسکی طرف
 وہ اشیاء محتاج تھیں اور وہ اللہ تعالیٰ
 ہے (کیونکہ) وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو
 نہیں پہچانتیں پس جب بھول نے اپنے
 فقر ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے ایجاد
 کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے سوال
 کو منظور کر لیا نہ کسی حاجت کے سبب جو
 اللہ تعالیٰ کو اُن اشیاء کی طرف ہو پھر
 دور تک اس کی تقریر کے فرمایا کہ یہ مسئلہ
 ایسا (غریب) ہے کہ اگر اس کے جاہل کرنے کے
 عوض میں تیری آنکھ بھی جاتی رہے تو اس

رضی اللہ تعالیٰ عنہ بری من القول
بان الحق تعالیٰ یوصف بکونہ مقتدر
الی العالم الخ (بحث وجہ مذکور ص ۱۱)

سئلہ کے حق کے مقابلہ میں قلیل ہے
کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے اہل شر
کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ اس مسئلہ
کے بارہ میں اُن لوگوں میں جا ملے جنکی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے اُس
آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
(نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اھ شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ
سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف منتفر ہے (خلق وجود
میں اور حق ظور میں) کوئی بھی (من کل الوجہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں ہی حق بات ہے
ہم اس طرح کہہ چکے کہ کنا یہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون اُن کی کتاب فصوص وغیرہ
میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ اُن کی تصریح ہے جو اُس
شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اُسکے خلاف اُن سے نقل کرے اور شعرانی رح نے شیخ کے بعض
کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ
افتقار الی العالم کے ساتھ موصوف ہے۔ ف میں نے خصوص الکلم میں اس مقام کی شرح
کی ہے جس میں علی تقدیر صحیحہ النقل افتقار مجازاً بمعنی مطلق توقف و ربط لیا گیا ہے جس کا قرینہ
بعد کے اشعار ہیں ۵

فان ذکرتم غنیاً لا افتقاراً | فقد علمت الذی یقولنا غنی
فالکل بالکل مربوط فلیس لنا | عنہ الفضل خذوا ما قلتمہ عنی

اس میں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غنا مطلق کا ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کرو تو ہم
جواب دینگے کہ تم نے ہمارے کلام مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں
یعنی ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود میں بے تعلقی نہیں گواہت
عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکور سے قبل کی عبارت
واذ کان لا رتباط بین من لہ وجود عینی الخ جسکی کچھ تقریر اُس عبارت کے بعد دالے
فت کے تحت میں بھی کر دی گئی ہے ملاحظہ کر لیا جاوے اور اُسی مقام پر اس تاویل کے

بعد میں نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالیٰ کی نسبت لفظ افتقار و نفی استغناء سے گویا مجازاً ہی ہو قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظاً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس نے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ۵

سایہ معشوق گرفتار بر عاشق چہ شد بابا و محتاج بودیم او بامشتاق بود آہ
ف اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مسائل ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے فص ابراہیمی کی اس عبارت میں و یعبدنی و اعبدہ اس کا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے یطیعنی فیما اطلب منه اور اس کو عبادت مشاکلہ کہ دیا (الحل لا قوم بجا صدمہ مقام رابع) اگر احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت میں بھی دہی اشکال ہے پھر اس میں بھی مجاز کا قائل ہونا ہوگا تو ابتداء ہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیا جائے جس میں پھر مجاز لینے کی حاجت نہ ہو اس لئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب و اہل ہے اسکی تائید اطلاقاً شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے رواہ الترمذی جسکی علت حلف کا تعظیم مفروض یعنی عبادت ہونا ہے پس قسم عبادت ہونی اور قرآن میں ہے فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس اللیل اذا عسعس والصبح اذا تنفس وامثالها الكثير اب اس کے ساتھ ایک مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق مقسم کو تو اقسام کا صدق مستلزم ہو ا صدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف کے ساتھ کی گئی ہے یہی تفسیر یعبدنی میں ممکن ہے اسی طرح افتقار بمعنی المجازی کی نظیر حدیث میں ہے من لم یذع قول الزور والعمل بہ فلیس باللہ حاجتہ فی ان یدع طعامہ فمشرابہ اور حقیقی معنی اس لئے متعذر ہیں کہ حاجت و عدم حاجت میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے پس حاجت بمعنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار ہی جو کہ مرادف حاجت کا ہے عنایت کے ساتھ منقسم ہو سکتا ہے

الاغتراب مع الاقتراب (۷)

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے فرمایا کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم

قال الشیخ والحق الذی نقول بہا العالم کلہ حادث وان تعلق بہ العلم القدیم

انتھی قال شعرانی فہذہ نصوص
الشیخ محی الدین رضی قولہ مجدد و
العالم فکذب من افتری علی الشیخ انہ
یقول یقدم العالم وقد ذکر الشیخ اذ کل
علی حدوث العالم فی الفتوحات فی نحو
ثلثمائتہ موضع الی قولہ ومعلوم ان من
یقول یقدم العالم من الفلاسفۃ لا
یثبت شیئاً من ذلك بل ولا یؤمن
بالبعث والنشور ولا غیر ذلك مما هو
منقول عن الفلاسفۃ فقد تحقق کل
عاقل ان الشیخ برئ من هذا کلہ۔

(بحث ثانی ص ۳۱ ج ۱)

تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اسکی ساتھ متعلق ہے
امام شعرانی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات
ہیں حدوث عالم کے قائل ہونے کے باب
میں پس وہ شخص کاذب ہے جس نے شیخ پر
افترار کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں
اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام
کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے یہی مضمون
امام شعرانی کے اس قول تک چلا گیا ہے
کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے
قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے
(مثلاً سماء و صفات و انبیاء و رسل و عالم
برزخ و آخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت

نہیں کرتا بلکہ بعث و نشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول
ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا
ہوگا کہ شیخ اس تمامہ عقیدہ سے بری ہیں ق معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابتہ کے
قدم سے جسکے صوفیہ قائل ہیں ان لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے جنکو اعیان ثابتہ کی تفسیر اصطلاحی
معلوم نہیں و اقتراب آئندہ میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم
ارواح کا بلین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حضرت مجدد صاحب نے مکتوبات ج ۱
مکتوب دو صد و ثنصت و پنجم میں اسکو واجب استادیل و صرف عن الظاہ فرمایا ہے علی
تقدیر الثبوت۔

الاغتراب (۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب فی تنوہی میں

قال الشیخ فی الباب الثمانین والماستین

ان قدرۃ اللہ تعالیٰ مطلقة فلهذا
المحالات العقلية واطال في ذلك
(مبحث سادس عشر ص ۸۹ ج ۱) وقال
في الباب السابع من الفتوحات في
قولہ تعالیٰ كما بدأكم تعودون اعلم ان
الحق تعالیٰ قد بدأنا على غير مثال سبق
وكذلك يكون انتشاءه لنا في الآخرة
على غير مثال سبق فمن علم ذلك علم
يستبعد وقوع المحالات من حيث
العقل والا فليس ذلك بمحال من حيث
القدرۃ الالهية انتهى (مبحث سادس
وستون ج ۲ ص ۱۲۹)

فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے
پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اسکے لئے
ممكن ہے اور فتوحات کے باب شتر میں
اس آیت کے متعلق کہا ہے کہ انکم تعودون
فرمایا ہے کہ جانتا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے
ہم کو اول میں اس طرح پیدا کیا کہ کوئی سابق
نمونہ نہ تھا اور اسی طرح آخرت میں جو وہ ہم کو
پیدا کرے گا وہ بھی ایسا ہی ہوگا کہ کوئی سابق
نمونہ نہ ہوگا (بلکہ وہ عین اول کا ہوگا اور
وہ بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس ثانی پر بھی
صادق آیا کہ وہ بلا نمونہ پیدا ہوا) پس جو
شخص اس کو جان لے گا وہ ایسے محالات
کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اس
لگائی کہ انکا استحالة من حیث العقل ہی ہے) ورنہ یہ قدرت الہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی
نہیں۔ اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت تقدیر
ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع ان کے اثبات کا ان کے
تقاض کا مستلزم ہونا ہے محالات عقلیہ کیلئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ تقاض محتمل الوجود
ہو گئے تو اصول محتمل العدم ہو گئے فاین الاثبات۔

الاقترب (۸)

قال (الشيخ) في الباب التاسع والستين
العالم كله موجود عن عدم ووجوده مستفاد
من موجد واحد وهو الله تعالى فمحال

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع و شصین
میں فرمایا ہے کہ عالم تمامہ عدم سے موجود ہو
اور اس کا وجود ایسے موجد سے مستفاد ہوا ہے

ان یکون العالم ازلی الوجود لان
حقیقۃ الموجدان یوجد ما لم یکن
موصوفا عند نفسه بالوجود هو
المعروض لا نه یوجد ما کان موجودا
ازلا فان ذلك محال (مبحث ثانی ص ۳۸)
ج ۱) وقال فی هذا الباب فی قول الامام
الغزالی الی قوله فلا یقال هل یقدر الخ
تعالی ان یخلق قدیما مثله لا نه سوال
مہمل لا مستحالة انتھی (مبحث ثانی
ج ۱ ص ۳۸)

جس نے اسکو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے
پس عالم کا ازلی الوجود ہونا محال ہے اسلئے
کہ حقیقت (ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی
چیز کو ایجاد کرے جو اس کے نزدیک وجود کیسے
متصف نہ ہو اور وہ معدوم ہو گا نہ یہ کہ ایسی
چیز کو ایجاد کرے جو ازل سے موجود ہو کیونکہ
یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں نام
غزالی کی ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے
پس یہ سوال نکلیا جاوے گا کہ کیا حق تعالیٰ اس
قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو

عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے فق عبارت
اولیٰ میں ایجاد کے محال ہونے کا مبنی عالم کے ازلیہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے
ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہو سکتی اور عبارت ثانیہ میں اس
سوال کو مہمل سلئے قرار دیا کہ استحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جس کا احتمال بھی
نہیں سلئے مہمل ہے پس لامحالہ کلام سابق محمول ہو گا محالات عادیہ پر چنکا وقوع خارق عادت
ہوتا ہے ان کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرما دیا چنانچہ شیخ کا قول جو اوپر باب
ثامن و ثانی سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جس میں عادہ عین معدوم کو منقول
فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اسکا استحیل عقلی ہو گا حکما سے آج تک ثابت نہیں ہوا کا نیز دوسرے
مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو منقول ہوتے ہیں۔

(ترجمہ) فتوحات کے باب ثامن

میں ان شہروں کی بارہ میں جبکہ اللہ تعالیٰ
نے بقیہ خمیر طین آدم علیہ السلام سے بنایا
فرمایا کہ میں اس سرزمین میں داخل ہوا اور

قال فی ابواب الثامن من الفتوحات
فی شان الملائکۃ الی خلقہا اللہ تعالیٰ
من بقیۃ خمیر طینۃ آدم علیہ الصلوٰۃ
والسلام قد دخلت هذه الارض و

شاهدت فیہا المحالات العقلیۃ
وکل ما احالہ للعقل بدلیہ وجہۃ
ممکنۃ فی ہذہ الارض قد وقع فعلہ
بذلک قصور العقل وان اللہ تعالیٰ
قاد علی الجمع بین الضدین ووجودہم
فی مکانین وقیام العرض بنفسہ انتقالہ
وقیام المعنی بالمعنی قال وکل بیتہ
اوحدیث وزد عندنا وصرح فالعقل
عن ظاہرہ وجدناہ علی ظاہرہ فی ہذہ
الارض واطال فی ذلک (بحر سادس
عشر ص ۹)

اس میں محالات عقلیہ کا مشاہدہ کیا اور حقیقی
چیزوں کو عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے
میں نے ان کو اُس زمین میں ممکن پایا جو واقع
ہوتا ہے پس مجھ کو اس سے عقل کا قصور معلوم
ہوا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہیں جن میں
کا جمع کر دینا اور ایک جسم کا دو مکانوں میں
ہونا اور عرض کا بذاتہ قائم ہو جانا اور منتقل
ہونا بھی اور عرض کا عرض کی ساتھ قائم ہونا
اور یہ بھی فرمایا کہ جو آیت اور حدیث ہمارے
پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اُس کو اسکے
ظاہر سے منصرف کر لیا ہے ہم نے اُس کو اُس

سرزمین میں اپنے ظاہر پر پایا (مراد اکثر آیات و احادیث ہیں جنہیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع کلام
سے تاویل کر رہے ہیں) اور بہت دور تک کہتے چلے گئے ہیں کہ اس عبارت کی مثالیں
بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب
قول آئندہ میں آتی ہے جس کا حامل وہی جسم واحد کا دو وطن میں ہونا ہے چونکہ عادیہ ایک مکان
میں ہونا ضد ہے دوسرے مکان میں ہونے کی اسلئے اس کو اور اسکے مثال کو جمع بین الضدین
کہہ دیا گیا اور باوجود دو مکانوں میں ہونے کے جو اس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے کہ
مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ طرح واحد متعلق ہے اسلئے ہر تاملین کو واحد
نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ اس میں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حامل جو ہر ہوتا ہے
عرض کا احقر اس کا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کر چکا ہے اور جو ہر ہونا جاننے کے بعد
انتقال میں کیا بعد رہ گیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکما رہی جائز کہتے ہیں پس انہیں سے
کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں اب وہ قول نقل کرتا ہوں جس میں مثال ہے جمع بین الضدین کی
شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اسکے بعد فرمایا۔

ومن شان الخيال ان النایم یوریه
تجرد المعانی فی الصور المحسوسه وتجسد
لیس من شانہ ان یکون جسدا ومن
حضرتہ ایضاً ظهر وجود المحال فانک
تروی فیہ واجب الوجود الذی لا یقبل
الصور فی صورۃ فقد قبل المحال فی هذه
الحضرة فاذا کان الخيال بهذه القوة
من التحکم فی الامور من تجسد المعانی و
جعلہ فالیس قائماً بنفسه وهو مخلوق
فکیف بالتخالق وکیف یقول بعضهم
ان الله تعالى غیر قادر علی خلق المحال
وهو یشهد من نفسه قدرة الخيال علی
المحال اطال الشیخ الکلام علی ذلك فی
الباب الثامن والتسعين ومائة وثمان
الترندی فی حدیث القبضتین مرفوعاً
ان الحق لما فتح قبضته اى کیا یلیو بجلاله
فاذا فیہا آدم وذریئہ فادام فی هذه
القبضة فی القبضۃ وهو عینہ خابراً
فیامن یحیل الجمع بین الضدین ما نقول
فی هذا الحدیث والاطال فی ذلك
هذا کلامہ بحرقہ (مبحث ثانی
وعشرین ص ۱۲۱ ج ۱)

(ترجمہ) اور خیال کی شان سے
یہ ہے کہ نایم آسمیں معانی مجردہ کو صور محسوسہ
میں دیکھتا ہے اور ایسی چیزوں کو ذی جسد
دیکھتا ہے جنکی شان سے ذی جسد ہونا نہیں
اور اسی خیال کے مقام سے محال کا وجود
ظاہر ہوتا ہے چنانچہ ہم آسمیں واجب الوجود
کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں کرتا صورت
میں دیکھتے ہو تو اس مقام میں محال کو قبول
کر لیا پس جبکہ خیال ایسے امور میں تصرف
کرنے کی یہ قوت رکھتا ہے کہ معانی میں جسد
بنجاوے اور ایسی چیز کو تراش لے جو قائم
بذاتہ نہیں حالانکہ خیال مخلوق ہے تو خالق
کی کیسی قدرت ہوگی اور بعض لوگ کیسے
کہہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محال کے پیدا کرنے
پر قادر نہیں حالانکہ خود اپنی ذات میں خیال کا
محال پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے ہیں اور اس پر
طویل کلام کیا ہے باب ایک سو اٹھانوہ میں
اور ترندی نے حدیث قبضتین میں مرفوعاً
روایت کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے جب ایک
مٹھی کھولی یعنی جیسا کہ مولانا کے جلال
کہنا سب تو اس مٹھی میں آدم علیہ السلام
اور انکی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم
(اسوقت) مٹھی سے باہر بھی ہیں پس اسے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حد

میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں یہ شیخ کا کلام بلفظ ہے
ف یہ وہی قول ہے جس کا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے
 مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اسلئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد
 کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اسکو ایجاد نہیں کر سکتا۔ البتہ اسکا وقوع خارج میں
 مستبعد ہے پس محال کی تفسیر متعین ہو گئی۔

الاغتراب (۹)

قال الشيخ في الفص الايوبى من فصول
 المحكم فليس في الامكان ابداع من هذا
 العالم (الحل لا قوم مقام رابع عشر)
 کہ اس عالم سے بديع تر متنع ہے اور متنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کر دیا۔
ف یہ اعتراض نام غالی رہ پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق
 کا کہ ہمیں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر
 کہ ان دونوں میں سخت تنافی ہے عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ
 کوئی عامی صحیح الحواس متنافیہین کا قائل نہیں ہو سکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف
 بس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر محمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق
 کا تو گذر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے۔

الاقتراب (۹)

انکے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں اور فتوحات سے
 بھی فصوص میں سکے سباق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اس طرح لکھا ہے واذکان
 هویتہ تعالیٰ هویتہ العالم وترجع جمیع امور العالم الیہ فلیس فی الامکان
 اور سباق خود متصلاً متن ہی میں مذکور ہے یعنی لا نہ علی صورۃ الرحمن او جده اللہ

پس یہ تعلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا جملہ ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے
 مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق
 تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوئے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا
 اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان
 کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ
 یہی مجموعہ ہو جو کہ اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ
 کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اُس پر نہ العالم ظاہراً صادق نہیں آتا
 مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت
 وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اُس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور
 اس میں کوئی خفاء نہیں پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور
 امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے یعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ
 ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لی جاوے
 تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس
 عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلافت معلوم کا وقوع متمنع ہے
 اسلئے اُسی وقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع متمنع بالغیر
 تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابدع کی کیا تخصیص ہے غیر ابدع کا وقوع ہی ایسا ہی متمنع ہے جواب
 یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اسلئے اسکا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور
 مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اسلئے اسکی نفی کر دی یعنی
 باوجود ابدع ہونے کے بھی وہ متمنع ہے واللہ اعلم (الحل لا قوم مقام رابع عشر)
 اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

(ترجمہ) شیخ رہنے اس باب کے
 میں امام غزالی کے اس قول کے باب میں
 لیس فی الامکان ابدع مما کان فرمایا ہے

وقال (الشیخ) فی هذا الباب (فالباب
 المحادی والمسبعین وثلاثاً) فقول
 الامام الغزالی رحمه الله لیس فی الامکان

ع
 توفی سنہ
 ۵۸۵ھ
 ۱۱۹۰ء

ابیع مما كان هذا كلام في غاية التحقيق لانه ما ثم لنا الا رتبة ان قدم وحدوث فالحق تعالى له رتبة القدم والمخلوق له رتبة الحدوث فلو خلق تعالى ما خلق فلا يخرج عن رتبة الحدوث فلا يقال هل يقدر الحق تعالى ان يخلق قديما مثله لانه سوال ممل لاستحالة الله (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے اسلئے کہ ہمارے پاس اس مقام میں دو ہی درجے ہیں ایک قدم دوسرا حدوث سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی (جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور وہ منظریت نامہ میں مخلوق سابق سے کم بھی نہ ہو تب بھی وہ رتبہ حدوث سے خارج نہ ہوگا) کیونکہ

وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا مخلوق اول کے اور ہمیں ابدییت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث سے ابدی کمال صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اسکی ساتھ تخلیق کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ تعالیٰ اسپر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو اس کے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال ممل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے (پس جو ابدی ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدی نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی الحال سے ابدی امکان میں نہیں پھر امام شرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرما کر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے) قلت و یحتمل ان یکون مراده انه ليس في الامكان شئ يقبل الزيادة والنقص على خلاف ما سبق في العلم ابدا۔ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(ترجمہ) میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اُن کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی ایسی چیز جو اُس علم کے خلاف کسی پیشی کو قبول کر سکے

امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممکن ہے گو یہ امتناع بالغیر ہی ہو اور یہ وہی تفسیر ہے جسکو احقر نے اوپر اپنے رسالہ المحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے (یعنی) بدت ہوئی کہ غزالی کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتاء آیا تھا اور احقر نے اسکا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اسلئے اس کے حل کو ایک

امزتم با نشان سمجھ کر اس سوال وجواب کو بھی اردو الفتاویٰ ج ۴ ص ۱۱۱ کتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبیٰ سلسلہ ۳۲۹ھ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

سوال امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو بحر لازم آوے یا بخل و ریب دونوں اسکے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

الجواب یہ تقریر قدیم و عذیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی ہے میں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصلح باعتبار اس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصلح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن۔ اس معنی کی تعبیر اس طور سے کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے ملزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزومات و ذوات و ذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اسکا لازم ہے اور انسان سے متمنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفاع اور اسکے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انتفاع یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے و اللہ تعالیٰ اعلم مرقومہ ۵ محرم ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع و حامل متحد ہے صرف عنوانات میں ہر فن کی مصطلحات کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

الاخترا ب مع الاقتراب (۱۰)

(ترجمہ) شیخ نے فص شعبی میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ عارف کا قلب ہے

قال الشيخ في الفصل الشعبي من الفهم
اعلم ان القلب اعني قلب العارف بالله

هو من رحمة الله وهو اوسع منها فانه
واسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه
وهذا السان عموم من باب الاشارة
فان الحق راحم ليس بحر حوم فلاحكم
للرحمة فيه (الحل الا قوم مقام تاسع)

تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود
ہر شے کا اسماء جمالیہ سے ہے اور وہی مراد
ہے رحمت سے اور (ساتھ ہی اسکے) وہ
رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب
حضرت حق جل جلالہ کو سمائے ہوئے ہے

اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے
باب اشارہ سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح و اشارہ کی یہ ہے کہ) حق تعالیٰ راحم ہے اور بحر
نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ بحر حوم ہو جاوے)
اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیدیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
سمائے ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے
اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی
دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطہ علم و شہود و لوبالوجہ دوسرے
احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اس کا محیط ہونا باعتبار علم
و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد کا پہنچنا اب
اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ
متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گوبالوجہ سہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونا
حضرت حق کو۔ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے
اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اُس کو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ
معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چلکر کہا ہے فہی اوسع من القلب یعنی
حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اُس کا موجود ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجود
نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب کے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت
(مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہوگی (گو کمال و نقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع
من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعة جسکی شرح میں دلانا جامی لکھتے ہیں واما اذا

اعتبرت باعتبار العلم فهو (ای القلب) یسع نفسه ایضاً فتكون الرحمة ج مسألاً
 فی السعة والی هذا اشار بقولہ او مسألاً ویقلہ الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے
 سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح
 عن عاقل ولو جاہلاً فکیف بالفاضل (الحل الا قوم مقام تاسع مع زیادہ توضیح
 معنی المسألة فی السعة) **ف** اس تقریر سے اشکال مذکور بطلان کلام کا تو رفع ہو گیا مگر
 ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ اسی موہم کلام کے کلم میں کیا مصلحت ہے جواب یہ ہے کہ اس میں
 وہی مصلحت ہے جو فقہاء کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجودیکہ
 مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کیلئے
 جسکی بنا، احتیاج ہی عبد کی اسکا حکم کیا گیا یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص
 جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کیجاوے کہ اسکو ایذا رندی جاوے جسکی بنا، وہی ضعف
 اور انفعال ہے جس سے نگر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر۔

تمہید معنویا خمسۃ اثبات سبب تبدل عبار عنوان از ماضیہ باز عود بعنوانات سابقہ در باقیہ

اشارہ تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گذرے
 سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحب نے حضرت شیخ اکبرؒ
 کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں چونکہ ان مباحث میں بھی شیخ کے اقوال ان اقوال موہمہ
 مضاد پائے گئے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے ان شبہات
 کو بھی نقل کر کے ان اقوال مضادہ کو ذکر کر دیا جاوے اور چونکہ حضرت مجدد صاحب حضرت
 شیخؒ کے ساتھ نہایت متادب ہیں گو ان کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ یہ تاؤ
 خاتمہ رسالہ میں ان کی بعض عبارات سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے
 بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخؒ کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد

صاحب ہمیں اُن کی سجد رعایت فرماتے ہیں چنانچہ یہ رعایت اجمالاً اُن کے اس ارشاد سے ظاہر ہے آری در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازیں طائفہ با شیخ شریک اندہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز نظر خاص دارد اما در اصل سخن شریکت دارند این مسئلہ نیز ہر چند بظاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دارد اما قابل توجہ است و شایان جمع۔ ایں فقیہ بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیات حضرت ایشان ایں مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است و نزاع فریقین را بافظ عاید داشتہ و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ برہیکہ کہ محل ریب و اشتباہ نماندہ کہلا بخفی علی الناظر فیہ (مکتوب دوم و شخصت و ششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب کے جسمیں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو خاتمہ میں بقول ہوگا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں طعن کارنگ نہیں ہے گو تا سلف و ناگواری کا لہجہ ہے پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اغتراب تھا بدل دیا لکن یہ اسلئے معنی کی (کہ بعد عن الحق ہے کہما ذکر فی خطبۃ الرسالۃ) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو اختلاف صلہ سے دو معنی رکھتا ہے الی اور حق کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ لم بردہ (کہافی کتب اللغۃ) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضائ الی و فی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضائ عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر ال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظری آید و اکثر علوم او کہ مخالف آراء اہل حق اند خطا و ناصواب ظاہر میشود اور اسی تبدل عنوان شبہ کے لوازم سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اسلئے کہ عنوان سابق اقتراب مہم ہوتا تھا شبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ ہمیں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو معنی انتظار ہے جو کہ اطرعی ہے اطلاع علی الشبہ کے بعد اور ہمیں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانیں سابقین میں جو فار کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہو گیا اور جو ان میں عین کلمہ تھا وہ ان میں فار کلمہ ہو گیا جسمیں یک صنعت قلب بھی حاصل ہو گئی گویا بیولی مشترک رہا صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات

کے سرسری مطالعہ میں سات نظر سے گزرے مگر دو تو ان میں مشہور تھے ایک اپنے کو خاتم الاولیاء
کتاب دوسرا سبک مال حجت ہونا ان کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کی ساتھ کر دی گئی
اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنوں بنانے کیلئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا
اب ان پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے
اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کروں گا عنوان اول میں احوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں
اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کیلئے پھر ان ہی عنوانات
سابقہ اعتراضات و اقتراب کی طرف عود ہو گا اب مکتوبات کی عبارات موعودہ متعلقہ مباحث
خمسہ ملاحظہ ہوں۔ **الف** فسبحان من لم يجعل للخلق اليه سبيلاً الا بالعجز عن معرفته
عجز از معرفت نصیب اکابر اولیاست عدم معرفت دیگرست و عجز از معرفت دیگر مثلاً حکم
بعدم امتیاز در آن موطن مقدس نمودن و ہر کمال ذاتی را عین دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند علمین
قدرتست و قدرت عین ارادہ۔ اینجا عدم معرفتست بامتیاز آن موطن۔ و حکم بامتیاز آن موطن
نمودن و اعتراف بعدم دریافت کند آن امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آن موطنست عدم معرفت
جہلست و عجز از معرفت علم الی قولہ شیخ نجی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ
میفرد کہ ایں فقیر بآں ہمت گشتہ است ہرگز عجز معرفت را جہل یا دمنیکردن را عدم علم نمی شمارد
آنجا کہ گفتہ فنا من علم و منامن جہل فقال العجز عن ادراك الادراك و بعد از اں علوم
شوق اول بیان نموده است و بآں مبہات فرمودہ و اں علوم را بخود وابستہ و گفتہ کہ خاتم الاولیاء
نیز ایں علوم را از خاتم الاولیاء اخذ می نماید و خاتم الولاية المحمدیہ خود را گفتہ و ایں راہ مورد علمین
خلائق گشتہ و شراح فصوص در توجیہات اں صرف ہم نموده اند و نزد فقیر بلکہ تو اں گفت
کہ فی الحقیقت ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں ترازاں عجزست بلکہ بآں عجز نسبت
ندارد کہ بظلال وابستہ است و عجز در آن موطن اصلست سبحان الله قائل ایں قول حضرت
صدیق است رضی الله عنه چنانچہ گفتہ اند و مصدر ظهور ایں عجز از رضی الله عنه کہ راس عفا و یرس
صدیقانست علم چه بود کہ از اں عجز سبقت نماید و کدام قادر بود کہ از اں عاجز پیش قدم باشد
یکے ہر گاہ بخواجه صدیق علیہ السلام چنان گوید اگر صدیق چنین گوید چنان

(مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص ۳۲) **ب** و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس چنانچہ عین ذات واجب تعالیٰ ہرچنین این صفات نیز عین یکدیگر اند مثلاً علم چنانچہ عین ذات است عین قدرت است نیز عین ارادت است و عین سمع و عین بصر علی ہذا القیاس سائر الصفات این سخن نزد فقیر دور از صواب است زیرا کہ این سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت است الخ (مکتوبات سہ صد و دہم ج اول ص ۱۲۱) **ج** از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح مرضی اسم الہادی است کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است این سخن نیز مخالف اہل حق است و میلیہ بایجاب دارد کہ منشأ رضا گشتہ الخ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۲۱۸) **د** و عبارات شیخ محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب است و در معنی قدرت موافقت بفلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویری نماید و جانب فعل را لازم میداند الخ (مکتوب مذکور ص ۲۱۸) **ه** شیخ محی الدین بن العربی نیز رویت آخر را بتجلی صوری فرود می آورد بجز این تجلی تجویری نماید روزے حضرت ایشان از شیخ نقل میکردند کہ اگر معتزلہ رویت را بر تہ تنزیہ مقید نمیکردند بہ تشبیہ نیز قابل میگشتند و رویت را باین تجلی نیز می دانستند ہرگز از رویت انکار نمیکردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشان از بے کیفی است و مخصوص بہ تہ تنزیہ است بخلاف این تجلی کہ جہت و کیف در آن ملحوظ است پوشیدہ مانند کہ رویت آخرت را بتجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن است ہر رویت را چہ آن تجلی صوری اگر چہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رویت حق نیست تعالیٰ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۲۱۹) عبارات موعودہ ختم ہوئیں ان عبارات کے بعض اجزاء کے متعلق دو ضروری تبیینیں بھی قابل ذکر ہیں۔

تبیینہ اول حرف ب کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آن اختلاف دارند چون نیک ملاحظہ می نمایند حق بجانب علماء می یابند مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص

ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں
ورنہ اجتہادات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے دلیل اس تفسید کی خود دوسری عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی سر شمس است کہ نظر علماء بواسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوٰۃ
والتسلیمات بکمالات نبوة و علوم آن نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات دلالت
و معارف آن است پس ناچار علمے کہ از پیشگاہ نبوت اخذ نموده شود و محبوب واجب خواهد بود
از انچه از مرتبہ دلالت مأخوذ شود (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ
یہ تعلیل اس حکم کو علوم نبوة کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جنہ دلائل
شرعیہ قائم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادات میں ذوق و کشف کے رجحان
کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشانان (یعنی اہل عدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف
اقتصاد و اختیار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب اس فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشانان
نیز ایضاً راجح اظہار خارج میساختند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بدو ہم و تخمیل اقتصاد میفرمودند
و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند و اگر علماء نیز آگاہ میگشتند ہرگز ممکن
را وجود اصلی اثبات نمیکردند و وجود ظلی الکفایہ نمودند (مکتوب اول ج ۲ ص ۱) ہمیں علماء کی
تحقیق پر اپنے کشف کو مسئلہ اجتہاد میں راجح فرما رہے ہیں۔

تنبیہ دوم حرف الف کے اس جملہ سے کہ بآں مبہات فرمودہ مطلق مبہات کی
ناپسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف اس امر پر جو ناصواب ہے دلیل اس تفسید کی اس عبارت
کے متصل کی عبارت ہے یعنی شیخ بایں گفت و گو بایں شطح خلاف جواز التنبیہ لاں بنظری آید
یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ امر صواب ہے یا ناصواب لیکن ناپسندیدگی کا حکم تو غیر
صواب ہونے کے خیال پر مبنی فرمایا گیا یا فی امر صواب پر مبہات حقیقت میں تحدت بانغم
کو صورت مبہات کی انچنانچہ ایک دوسری عبارت میں جواب بھی اوپر گزری اسکا اظہار بھی فرما رہا
ہیں یعنی حق متوسط نصیب اس فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون حرف
الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر اس فرق را ملاحظہ میفرمود کہ این فقیر
بآں مستغرق است الخ دونوں تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا اب شیخ کے اقوال موحہ حوشہ

واقوال مفہمہ یوں متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں و باللہ التوفیق
و بیدارہ ازمۃ التحقیق۔

الارتغاب (۱۱)

وہو یصلح ان یکون منشأً للشبہتہ المذکورۃ فی العت

(ترجمہ) شیخ نے فص شعبی میں تجلی ذاتی کے معنی بیان کر کے فرمایا ہے کہ جب تم کو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذكور) کا ذوقی ادراک ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مرت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مبتلا کرو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھو تو آئینہ وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا کہ وہ تیرے لئے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور ان کی جو ریت (خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رویت اسماء کی گویا یہی تفسیر) آئینہ تو اس کا

قال الشیخ فی الفصل الشعبی من الفصول بعد تحقیق معنی التجلی الذاتی واذا ذقت هذا ذقت الغایۃ الی الی لیس فوقہا غایۃ فی حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فی ان ترقی فی اعلی من هذا الدریج فہا فی اصلہ وما بعدہ الا العدم المحض فہو مراتک فی رویتک نفسك وانت مراتک فی رؤیۃ اسماءہ و ظہور احکامہا الی السیئ سوی عینہ فاختلف الامر وابتہم فہنا من جہل فی علمہ فقال والعجز عن درک الادراک ادراک ومنا من علم فلم یقل یمثل هذا وهو اعلی القول بل اعطاه العلم السکوت کما اعطاه العجز وهذا هو اعلی عالم باللہ ماہ مختصراً (الحل لا قوم مقام ثانی)

آئینہ (اور منظر) ہے (جیسا اپنے محل میں مقرر ہے) اور وہ اسماء کے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اس کی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اس کی ذات میں ریت

یعنی شروع عبارت مقام میں جو کہ عبارت منقولہ رسالہ سے پہلے ہے ۱۲ منہ۔

و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر) امر مختلط اور مبہم ہو گیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات و افعال کے ساتھ عہد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اسکی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اسکو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھا کر اس سے تنزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اسکو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اُس میں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اُس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اُس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جود و نون اعتبار جمع ہو گئے نا واقف آدمی کو غلط ہو سکتا ہے کہ اُمیں کونسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے ۷

| | |
|------------------------|--------------------------|
| رق الزجلیج و رقت الخمر | فتشاً بھا فتشاً کل الامر |
| فکا نما خمر ولا زجلیج | و کا نما زجاج ولا خمر |

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم کی حالت میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہونا ادراک معنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کیگا گو وہ بتا کہتا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کیگا مگر اس تمائز کو بھی بیان نہ کرے گا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیکھا جیسا اُس

(پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اسکو نہ عجز نہ ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تامل کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہوا ہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے ان میں سے سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب آنکو تامل ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تامل ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم باشد ہے (الحال لا قوم) اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اور پر حرت الف کے ذیل میں گزرجی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عجز عن المعرفة کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین معرفت و ادراک ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنیٰ درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر عاجز کو اعلیٰ درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ خاتم الولاۃ پہننے کے ثابت کیا گیا۔

الارتقاء (۱۱)

(ترجمہ) امام شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ جب ذات حق نامعلوم ہے تو ہل طریق کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں شخص علماء باشد میں سے ہے تو جواب اسکا مطابق شیخ کے قول کے جو فتوحات کے باب ششم میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد ان کی اس سے علم ہے اس کے وجود کا اور اس کے صفات کمال کا اسکی ذات کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا ان کے نزدیک مختلف ہے نہ وہ کسی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے نہ کسی برہان سے اور نہ اسکو کوئی حد شامل ہو سکتی ہے

قال الشعرانی فان قلت اذا كانت جمیع
فہا مرادہم بقولہم فلاں من العلماء
یا اللہ تعالیٰ فالجواب کہا قالہ الشیخ فی
الباب السادس من الفتوحات ان مراد
بذلك العلم بوجودہ وما ہو تعالیٰ علیہ
من صفات الکمال ولیس مرادہم العلم
بذاتہ لان ذلك عندهم ممنوع لا یعلم
بدلیل ولا برہان ولا یأخذہ حد و
معرفة تباہ سبحانہ وتعالیٰ انما ہی علمنا
یا نہ لیس کہلہ شیء واما الماہیۃ فلا یمکن
لنا علیہا قطعاً انتہی (مبحث رابع ص ۱)

وقال فی باب الاسرار قد تكون المعرفة بالشئ هي العجز عن المعرفة فيعرف العارف ان هذا المطلوب لا يعرف وليس الغرض من معرفة الشئ الا ان يتميز عن غيره فقد ميز وتميز من لا يعرف بكونه لا يعرف فحصل المقصود انتهى (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۲) وقال الشعراني فان قيل فما اعلی المحامد التي يثني بها العبد على الله تعالى فالجواب كما قال الشيخ في الباب السابع والستين واربعاً اعلی المحامد عند جميع المحققين عقلاً وشرعاً قولنا هو تعالى كما اثنى على نفسه ليس كمثله شئ اذ لا يصح لعبد ان يثني على ربه عز وجل بما لا يعقله العبد وما بقي الا ان يثني عليه العبد بما يعقله فقط ومعلوم ان الحق تعالى من وراء كل ثناء للعبد الخ (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۳) وقال الشعراني فان قلت فاذن لا سبيل للعبد الى التنزيه الخالي عن التشبيه ايلاً فالجواب كما قال الشيخ في الباب الثاني والسبعين نعم لا سبيل لمخلوق اليه لا بورد العلم فيه الى الله تعالى فقد صدق والله ابو سعيد الخزاز حيث قال لا يعرف

اور ہماری معرفت حق سبحانہ و تعالیٰ کیسا تھا صرف ہمارا ہی جاننا ہے کہ اسکی مثل کوئی چیز نہیں باقی اسکی حقیقت موصفاً علم ہو قطعاً نہیں ہو سکتا (اس قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن نہیں) اور شیخ نے باب اسرار میں فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی معرفت یہی ہوتی ہے کہ اسکی معرفت سے عجز ہو پس عارف کو یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب کی معرفت نہیں ہو سکتی کسی چیز کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے کہ وہ غیر سے متمیز ہو جاوے اور یہ چیز (جسکی معرفت نہیں ہو سکتی) متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت نہیں ہو سکتی اسکا متمیز اسی طرح ہو گیا کہ اسکی معرفت نہیں ہو سکتی تو (جو) مقصود تھا معرفت سے وہ حاصل ہو گیا (یہ بالکل وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد صاحب نے اشارہ فرمایا ہے) اور شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا جائے کہ بندہ جو حق تعالیٰ کی محامد بیان کرے ان سب میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب اس کا موافق شیخ کے قول کے جو کہ باب چار سو چوتھ میں ہے یہ ہے کہ سب میں بڑی حمد عقلاً و شرعاً جمیع محققین کے نزدیک ہمارا

الا اللہ انتھی (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۶)
 وقال فی الباب السابع والستین و
 ثلثاً مائتاً مائتاً الحق تعالیٰ نفسہ بالباطن
 لا یطوف العلم بالذات عن جمیع الخلق
 دنیا و آخری وقال فی الباب الثالث و
 السبعین و ثلثاً مائتاً و اذا كانت ذات
 الحق تعالیٰ غیر معلومۃ قال حکم علیہا
 بامردون الخرجہل عظیم وقال فی الباب
 التاسع والستین و ثلثاً مائتاً اعلم ان ذات
 الحق تعالیٰ لا یعلمہا احد من خلق اللہ
 تعالیٰ فہی وراء کل معلوم انتھی کلام
 الشیخ محی الدین فی جمیع ابواب الفتوحات
 المکیۃ وغیرہا (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۷)

یہ قول ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا اس
 خود اپنی شمار کی اور اسکی مثل کوئی چیز نہیں
 اسلئے کہ کسی بندہ سے ممکن نہیں کہ وہ حق تعالیٰ
 کی وہ شمار کرے جسکو جانتا ہو تو اب یہی بات
 باقی رہی کہ بندہ اسکی ایسی شمار کرے جسکو
 جانتا ہو اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ
 کی ہر شمار سے آگے ہے اور نیز شرانی نے
 فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو
 عبد کے لئے ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی
 سبیل (وقدرت) ہی نہیں جو شبہ سے
 خالی ہو جواب اسکا جیسا شیخ نے بتائیں
 باب میں فرمایا ہے یہ ہے کو واقعی کسی مخلوق کو
 اس کی (معرفت کی) طرف کوئی سبیل نہیں

بجز اسکے کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالیٰ ہی کے حوالہ کیا جائے واقعی واللہ ابوسعید خرازی نے
 سچ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور شیخ نے تین سو ستر سٹھویں باب
 میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نے جو اپنا نام باطن رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم
 جمیع خلق سے باطن ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالیٰ کی ذات نامعلوم
 تو اس پر (بدوں نص جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا اور دوسری کی نفی کرنا جہل عظیم ہے اور شیخ
 نے تین سو اتر وین باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے
 کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے وراء الورا ہے شیخ کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے
 تمام ابواب میں ختم ہوا فت ان مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جسکی تحقیق حضرت
 مجدد صاحب نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور فصوص کی حسن عبارت
 سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اسکا محمل خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے

نزدیک بھی عین معرفت ہے بلکہ اسکا محل وجہ حق و وجہ خلق کا عدم ادراک بالتمام نہ ہے شیخ اسکو
 جہل کہہ رہے ہیں جیسا ان کی تقریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جسکو میں نے اس کے
 ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور اسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو جہل پر محمول کیا
 ممکن ہے کہ ان کے نزدیک حضرت صدیق رضی کی طرف اسکی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر
 فناء من جہل فی علمہ قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر حضرت صدیق
 نے ہی ایسا فرمایا ہو اسکا محل وہ ہوگا جو مجدد صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محمل اختلاف
 قائل سے بدل جاتا ہے چنانچہ انرت الزیج البقل اگر موصد سے صادر ہوا اسکے اور معنی ہونگے
 اور اگر دہری سے صادر ہوا اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو
 ممکن ہے کہ کسی نے مجدد صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا بر حسن
 ظن اس روایت پر اعتماد فرمایا ہو و اشرا علم بضمار عباده اور خاتم الولايت کی بحث اور نیز حرف
 الفت کے ذیل میں حضرت مجدد صاحب نے اس قول میں ہر گاہ بخواجه صدیق رضاؒ جس امر کی
 طرف اشارہ کیا ہے یعنی اخذ انبیاء عن خاتم الاولیاء اسکی تحقیق بھی مستقلاً اغتراب کے بقیہ
 مباحث میں آئندہ آنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتغاب (۱۲)

وہو یصلح ان یکون منشأً للشبهة المذكورة فی ب

(ترجمہ) شیخ نے باب چھپن میں فرمایا
 کہ اسے بھائی اس بات کو جانو کہ استقراء
 سقیم عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد کی بنیاد
 اولہ واضحہ پر ہوتی ہے (اور استقراء اولہ میں
 سے نہیں) اور بعض متکلمین نے اولہ محدثات
 کو تتبع کر کے دیکھا سو ان میں کسی ایسے کو
 نہ پایا جو بذاتہ عالم ہو تو اس بعض متکلمین کو اسکی

قال الشیخ فی الباب السادس والخمسين
 اعلم يا اخي ان الاستقراء السقيم لا يصح
 في العقائد لان مبناها على ادلة الواضحة
 وقد تتبع بعض المتكلمين ادلة المحدثات
 فلم يجد فيها من هو عالم بنفسه فاعطاه
 دليلاً ان لا یکون عالم قط الا بصفتها زائداً
 على ذاته ثم هي علماء وحكماء فيمن قامت

بہ ان یکون علما قال وقد علمنا ان الحق
تعالی عالم فلا بد ان یکون العلم ویکون
ذالک العلم صفۃ زائدۃ
علی ذاتہ قائمۃ بہ قال الشیخ رحمہ اللہ
وہذا استقرار سقیم بل هو اللہ العالم
القادر الخیر کل ذلک بذاتہ لا یامر
زائد علیہا الی آخر ما قال واطال وبحث
رابع عشر (اص ۸۱)

دلیل نے اس مرکا افادہ کیا کہ کوئی عالم نہیں
ہوتا مگر اسی صفت سے جو اسکی ذات پر زائد
ہو اور جسکو علم کہا جاوے اور اس صفت
کا اثر اس شخص کے باب میں جسکے ساتھ وہ
صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ شخص عالم ہو جائیگا
اور اس تکلم نے یہ بھی سمجھا کہ پاکو معلوم ہے
کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو ضرور اسکے لئے صفت
علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اسکی ذات پر

زائد ہوگی اور اسکی ساتھ قائم ہوگی شیخ نے فرمایا کہ یہ استقرار انتہایت ضعیف ہے بلکہ وہ بشری
عالم ہے قادر ہے خیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی امر زائد سے فت اس قول
سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اوپر حرف تب میں گزر چکی ہے جب کا حاصل یہ ہے
کہ صفات کو عین ذات کہہ دیا جو کہ اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور اس قول کو امام
شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلخص من جمیع کلام الشیخ انہ قائل
بان الصفات عین لا غیر کشفنا و یقینا
وبہ قال جماعة من المتکلمین و ما
علیہ اہل السنۃ والجماعۃ اولی و بحث
رابع عشر (اص ۸۲)

(ترجمہ) پس شیخ کے تمام کلام کا
یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً و یقیناً اسکے قائل
ہیں کہ صفات عین ہیں غیر نہیں اور ایک
جماعت متکلمین کی بھی اسکی قائل ہے اور
اہل سنت و جماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ

اولی ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کیساتھ شبہ فرماتے ہیں)

الارتقاء (۱۲)

ذكر الشيخ محي الدين في الباب السادس
عشر وادعاه عن شيخه ابی عبد الله

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو نمبر ۱۶
میں اپنے شیخ ابی عبد اللہ کنانی سے جو

الکتانی امام المتکلمین بالمغرب انقول
 کا یہ قول کل من تکلف دلیلًا علی کون الصفتا
 الالهیه عینا او غیرا قد لیلہ مدخول
 لکن من قال انہا عین فہو اکثر ادیان
 تعظیما و سیاتی اخرا لم یبحث الا فی عقبہ
 (ای المبحث الخامس عشر) ان من
 الادب ان تسمی الصفات اسماء لانه
 هو الوارد (مبحث رابع عشر) اضحیٰ

مغرب میں امام المتکلمین تھے نقل کیا ہے
 کہ وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں نے صفات
 الہیہ کے عین یا غیر ہونے پر دلیل لانے
 میں تکلف کیا ہے ان کی دلیل مخدوش ہے
 لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا ہے وہ آذ
 و تعظیم میں بڑھا ہوا ہے اور آئندہ بحث میں
 آتا ہے کہ ادب کی بات یہ ہے کہ صفات
 کو اسماء کہا جائے کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

ف شیخ کا اس قول کو بلا تکیہ نقل فرمانا صاف دلیل ہے اسکو پسند فرمانے کی پس اس سے
 معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزا نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے غیر کہنے پر اور
 اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر بھی ہے کہ جب شیخ
 صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود نص کے خلاف ادب کہتے ہیں تو نص میں عین ہونا بھی
 تو نہیں آیا اس حکم کو کیسے پسند کرینگے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا باقی علی سبیل الفرض اگر انکا
 یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بنا پر اعتراض کا جواب
 اور تنبیہ اول میں گزر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یو اقیث کے مبحث رابع
 عشر کی ابتدا میں مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا نہ ہر سبب نہیں اسی طرح
 صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد وجہا کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات
 ہیں اور تعدد وجہا بالذات کا محتمل ہے

الارتغاب (۱۳)

وهو محتمل مع البعدان يكون منشأً للشيء، للذات كذا في ج

(ترجمہ) شیخ نے فرض ہودی میں
 فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب چل رہے

قال في الفصص الهودي من الفصص
 فكل ما ش على صراط الرب المستقيم

فهو غیر مغضوب علیہم من هذا الوجه
وہ خبالین وبعدا سطر فلہا ساقہم الی
ذلك الموطن حصلوا فی عین القرب فزال
البعء وقال بعدا سطر فلا قرب اقرب
من ان یکون ہونہ عین اعضاء العبد
وقواہ فی اخر هذا الفصل قال کل
وکل مصیب ماجور وکل ماجور
سعيد وکل سعيد مرضی عند ربہ
(الحل لا قوم مقام ثامن)

ہیں پس وہ لوگ اس حیثیت سے یہ مغضوب
علیہ ہیں نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے بعد
فرمایا کہ جب اُن کو اس مقام تک پہنچا دیا
تو وہ عین قرب میں حاصل ہو گئے اور بعد ازل
ہو گیا اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس سے
بڑھ کر کیا قرب ہو گا کہ حق تعالیٰ کی ہریت عبد
کے عین اعضاء قونی کے مثل ہو جاوے اور اس فص
کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب ہیں اور ہر مصیب
ماجور ہے اور ہر ماجور سعید ہے اور ہر سعید

اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے **ف** جو قول شیخ کا حرف ج میں نقل کیا گیا ہے وہ اُس
عنوان سے میری نظر سے نہیں گذرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد صل کے اُس قول کا منشا ہوتا
ہے اس لئے اول اُس کو حل کرتا ہوں وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی
ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور تشریعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری
نہیں کہیں دونوں جمع ہو جاتے ہیں پس مصل کے اقتضائے سے جو ضال ہوا مصل کو اُس کا
رب اور ضلال کو اُس کا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و تشریعی کو
ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت و ضلال کی جو نفی کی ہے اُس کے معنی بھی یہی ہیں کہ
یہ ضلال جس اہم کا مقتضائے ہے جب کو وہ اُس کا رب کہتے ہیں اس رب کی طرف سے نہ اُس پر
غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اُس کی مقتضائے کی موافق ہے اور اسی طرح اُس کے
اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اُس کے اعتبار سے اُس کو صراط مستقیم
بالاصطلاح المذكور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اہم ہے مثلاً ہادی اُس کے اعتبار
سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اُس کے اعتبار سے مغضوب علیہ اور ضال بھی ہو داخل
الا قوم مقام ثامن) اب بعد صل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب لازم ہے رضا
کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابت

و ماجوریت و سعادت سے بھی وہی قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رتبہ افضل
اور ایمان و عمل صالح کا رتبہ ہادی اس لئے ہر ایک کو اُس کے رب کا مرضی بتلادیا پس کفر و معاصی
کا اسم مضل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا حالانکہ انکا غیر مرضی ہونا مخصوص سے ثابت ہے
کقولہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر الا یہ و امثالہا یہی جمل تھا تقریر مذکور حرف ج کا
اور شاید اختلاف عنوان کے سبب مفہوم میشود فرمایا باقی ایجاب و اختیار کی تحقیق سے عنقریب
آئندہ لمبتصل میں مستقلاً آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

الارتقاب (۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو تیرہ میں
فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضیٰ پر
بھی رضا ضروری ہے جیسے قضا پر ضروری
تو اسکا جواب جبرائیل سنت و جماعت بھی میں
یہ ہے کہ قضا پر رضا ضروری ہے مقضیٰ پر

قال فی الباب الثالث عشر واربعمائة
فان قيل فهل يحجب الرضا بالمقضى كالمقضى
فالجواب الذي عليه اهل السنة والجماعة
انه يحجب الرضا بالقضاء لا بالمقضى
(مبحث سادس عشر ص ۹)

نہیں **ف** ظاہر ہے کہ کفر و معاصی مقضیٰ ہیں جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب
ہے تو ثابت ہوا کہ کفر و معاصی مرضی حق نہیں پس قول فصوص سے جو اسم مضل کے اعتبار سے
انکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب و عدم غضب صراط مستقیم کے معانی اصطلاحی ہیں
ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضائے ہوں گے نہ کہ محبوبیت و عدم کراہت کما فی قولہ تعالیٰ
اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة ومع ذلك اطلق عليه ما يستلزم الرضا لان
يستلزم الرضاء ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذلك اطلق عليه ما يستلزم الرضا لان
حالہم کان یقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلة الرضاء فاقہم۔

الارتقاب (۱۴)

وهو ايضا يحتمل مع ان بعد كما قبله ان يكون منشأً للشبهة المذكورة في حرف د

قال (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالیٰ
مع العالم مرتبطاً برباط عبودیتہ بسبب
فان مالکاً بلا مملوک وقاهر بلا مقهور
لا یصح انتہی (مبحث ثانی ص ۳۸)
ثم قال (الشیخ) علی ان من ادل دلیل علی
توحید الحق تعالیٰ کونه تعالیٰ علته للعالم
عند الحكماء فانه توحید ذاتی ینتفی معه
الشریک بل شک لکن اطلاق لفظ العلة
فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بهما شرع فلا
لظلمها علیہ سبحانہ وتعالیٰ (مبحث ثانی
ص ۳۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے
کہ حق تعالیٰ عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہے جیسے
عبودیت کی ساتھ سیادت اسلئے کہ مالک
بلا مملوک اور قاهر بلا مقهور ممکن نہیں پھر شیخ
نے (دوسرے مقام پر بعد ایک بحث کے)
فرمایا ہے کہ اسکے علاوہ یہ ہے کہ بڑی دلالت
کرنے والی دلیل توحید حق پر حکما کے نزدیک
اللہ تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا ہے ایسی
توحید ذاتی ہے کہ اسکی ساتھ بلا ش بہ شریک
منتفی ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق تعالیٰ
کی شان میں شرع میں وارد نہیں ہوا اس لئے

ہم اسکا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کریں گے فان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آویگی
ملاحظہ کیجاوے اور مثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرف د میں نقل کیا گیا ہے نظر سے نہیں
گذرا میرے خیال میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشا اس شبہ کی ہو سکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ میں
مقہور و مملوک کو قاهر و مالک کے لوازم میں سے کہا اور لازم معنی الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت
موجبہ کی محلول کے ساتھ ہو سکتی ہے اور فاعل بالاختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسرے
عبارت میں حکما پر رد نہیں کیا اور ان کا قابل بالایجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت
کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

الارتقاب (۱۲)

قال الشیخ فی عقیدتہ الصغری لم تتعلق
قدرتہ بالیجاد شیء حتی اراده کما انہ لم یرده
حتی علمہ اذ لیستحیل فی العقل ان یرید
لا یعلم او یفعل المختار المتکون من ترک

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ کہا ہے
کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شیء کی ایجاد کی ساتھ
متعلق نہیں ہوئی جب تک کہ ارکا ارادہ نہیں فرمایا

ذلك الفعل فالأیوریدہ (فصل اول ص ۵) جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اسکو جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جس کا علم نہ ہو یا فاعل مختار جو کہ اس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے وہ ایسا فعل کرے جس کا ارادہ نہ کرے **ف** ہمیں نہایت صفا تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اسکی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے اسکے ترک پر بھی قادر ہے پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہو گیا باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہے گا سو عبارت اولیٰ کے معنی ہیں کہ قاہریت و مالکیت کے ساتھ الصفات بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور و مملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے مرزوق پر سو اس سے مقہور و مملوک کا قدم و صدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اس لصفات کا حدوث لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع ہیں افعال ہیں صفات نہیں ہیں جیسے احیاء و اماتت اور ان افعال کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے۔

(ترجمہ) شیخ نے لول فی الانوار میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود ہے وہ حق تعالیٰ کے الہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور جو طالب وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہونے کے اعتبار سے ہے پس اہل توحید کا جو کلام تجکو پونچے تو اسکو اس میزان میں وزن کرے امر واقعی تجکو متحقق ہو جاوے گا **ف** یعنی ذات حق کسی حادث

قال الشیخ فی لول فی الانوار علم ان کل امر یطلب الکل فہو من کوئہ سبحانہ و تعالیٰ الصا و کل مر لا یطلب الکل فہو من کوئہ تعالیٰ ذاتہما اتاک من حکام اهل التوحید فمنہ بھذا المیزان یحقق لک الامر فیہ انشاء اللہ تعالیٰ انتھی (مبحث

ثانی ج ۱ ص ۳)

کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اسکو عبود بالفعل کہا جاوے گا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا ہمیں تصریح ہے اس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکما پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے قائل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نہ کر سکے البتہ علت کہنا گو معنی ایجاب نہ ہو یہ اسلئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور مہم ہوتا ہے ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی جیسے سئلہ کو حسن ایہامہ کہا جاتا تھا مگر اسماء حسنہ میں حمل کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں و مہم

اسلئے اجتناب واجب، اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہنا جو حکما کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اول کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اُسکی یہ ہے لا یقال العالم صادر عن الحق تعالیٰ الا بحکم المجاز لا بحقیقۃ وذلك لان الشرع لم یرد بهذا اللفظ وجل الله تعالیٰ ان یکون مصداق الاشیاء لعدم المتناسبۃ بین الممكن والواجب الی ان قال وانما یقال انه تعالیٰ اوجد الاشیاء بعد ان لم یکن لها وجود فی اعیانها لثباتها ارتباط بالموجد لها ارتباط فقیر ممکن بغنی واجب اھ مختصراً (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۹)

”سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت و صدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونکی وجہ سے جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جسکو شرع نے نصاً رد فرمایا ہے کیسے جائز کہہ سکتے ہیں

فائدہ نائدہ

تحقیق بالا سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادۃ والاختیار ہونے کے اثبات کا اور فاعل بالایجاب والا اضطرار ہونے کے انتقار کا تو یقیناً ثابت ہو چکا اور اُسکے خلاف ان کا کوئی قول منقول نہیں معلوم ہوا مگر بھڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام اُن کے کلام میں ایسا نظر سے گذرا کہ گو اُسکا معنوں تو ایجاب نہیں مگر اُسکا عنوان نظر فجارت میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے چنانچہ اُسکے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجھکو سخت توحش رہا جسکا تحمل دشوار ہو گیا آخر رحمت حق دستگیری فرمائی کہ مجھکو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جسکو عرصہ دراز گذرا کہ ایک دوست یعنی مولانا قمر تفسنی حسینی سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اُس نے شفاء کی توقع منطون ہوئی اسلئے اُن سے وہ تقریر منگوائی جس سے فی الواقع اُس توقع میں کامیابی ہوئی اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو وہ مقام دیکھ کر ویسا ہی اشکال پیش آ جاوے اس مقام پر اُس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم ہوا اسلئے اول اُس عبارت موہمہ اشکال کو پھر اُس تقریر یا رفع اعضاء کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اسلئے اُس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام

نہیں کیا گیا۔

عبارت شیخ قدس سرہ

قال الشيخ في الباب الحادي عشر وأربعاً بعد كلام طويل فمن كان له هذا العلم سبق هو الكتاب فهو لا يخاف سبق الكتاب عليه وإنما يخاف من حيث كون نفسه سبق الكتاب إذا الكتاب ما سبق عليه إلا بحسب ما كان هو عليه من الصبغة التي ظهر في وجوده عليها فليسلم العبد نفسه ولا يعترض على الكتاب قال ومن هنا ان عقلت وصف الحق تعالى نفسه بأن له الحجة البالغة لوفزع فان من المحال ان يتعلق العلم إلا الهی إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه فلو ان احداً احمق على الله تعالى وقال قد سبق علمك بان اكون على كذا فلم تؤخذني فقال الحق تعالى وهل علمتك إلا على ما انت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ومن هذا العلم معنى قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ونحوها من الآيات يعني فان علمنا ما يتعلق بهم حين علمناهم في القدر الا بما ظهر وابتدأ في الوجود من الاحوال لا تبدل بخلق الله وسيقاني بسط ذلك في المبحث الخامس والعشرين في بيان ان الله الحجة البالغة قال الشيخ محي الدين بعد ذكر هذا الجواب وهذا يدل على ان العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم وقال في الباب الثامن والخمسين وخمساً بعد كلام طويل فمن هنا يعلم ان العلم لا اثر له في المعلوم بخلاف ما يتوهم اصحاب النظر اه مختصراً مبحث سادس عشر اصد في الكلام على اسم العلم

تقریر حضرت مولانا سید احمد صاحب حمہ اللہ علیہ برائیت بامعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھ سے اور نہ شیطا سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم سنہ فرمایا ہوگا۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اس کا علم بھی ازلی اور محیط ہے۔ اور کوئی شے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہو سکتی اسوجہ سے علم الہی صدور اشیا کے سلسلہ علل میں مثل قدرت و ارادہ کے داخل ہے بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدر اور مراد سے ہوتی

نہیں سکتا جب تک اس کا علم نہ لوے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالیٰ لازم آتا ہے
تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث
اشیاء اللہ تعالیٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے یوں کہنا
چاہئے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جس طرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہیگا
علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث
زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجہ عدم ہونا چاہئے۔ تاکہ قد خلقک من قبل
ولم تلت شیاً پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیا ممکنہ کی تو کیا محال ان کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات و صفات
باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی
اور تفصیل بھی تام اس کو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ انتشار انکشاف امر واحد ہے ورنہ
علم میں اجمال کی گنجائش نہیں خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ خدا اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود وضع
کی ضرورت کا قائل نہیں چہ جائیکہ موضوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت
کیسے ہوئی نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں۔ بلکہ
بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی
ہوتی ہیں آخر موجود اور معدوم واقعی میں یا واقعی دو معدوم و غیر حمل کیسے ہے شریک الباری
ممتنع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں مفہوم امتناع اگر موجود فی الذہن
ہو۔ تو اس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممتنع بالذات نہ اس کا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں انکشاف
کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم انکشاف
ہوگا پھر اس علم الہی ازل کے مطابق تعلق قدرت و ارادہ کا ہوگا بہت سے بہت جیسے استواء
نزول من السماء وید و ساق دو جہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستواء وغیرہ معلوم والکیف مجہول
یہاں بھی کیف کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازل کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں
بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کی باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو
علم ازل ثابت ہی نہیں ہو سکتا اور حدوث علم یا اضطرار لازم آتا ہے وکلا ہما محال لاں مجھے یاد ہے

کہ حضرت مرحوم و مغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ صرف علم ممکن میں ہوتا ہے اسوجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے ہیں۔ مگر دراصل اور حقیقت مطابقت بالکسر معلوم ہی ہے مخلوقات میں علم حکایت اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثیر ہے جیسے قدرت و ارادہ کو بلکہ ان سے اقویٰ و اقدم کہ انکا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہ تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالقض ہو بھی تو سلسلہ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اسکو کچھ دخل ہوگا۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پر پابندہ اوپر سے ڈال دیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے علاوہ اسکے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب تک دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کیلئے علت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کیلئے اللہ تعالیٰ کو علت کہا جائے اسکا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وھو باطل بالبداهت یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑیگا جسکے جبر سے یہ حادث یومیہ صادر ہوئے وھو اشنع من الاول پھر اگر تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائیگا کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادہ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدرات سے ہو کر سب اسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً کھابڑی بات یہ ہے کہ تکلمین کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ بحر العلوم مرحوم شیعہ مسلم میں فرماتے ہیں ص ۷۰ وذهب علماء الماتریدیۃ علیہم الرحمۃ الی ان علمہ صفتہ بسیطہ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ ذات اضافۃ و یتمیز الاشیاء باختلاف اضافاتہ و یلزمہم المحکمات بتعلق الاضافۃ بالمعدوم لان المعلوم قد یکون معدوما وھم یلزمون ذلک

مستنداً بما يقول الفلاسفة من ان الاستعداد كيفية في المادة ذات اضافة متعلقة بالمعدوم مادام معدوماً۔

اور اسکے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں **قولہ** وہم يلتزمون ذلك اه نقل عن البعض ان العلم وان كان قدماً لكن متعلقاته حوادث فلم يكن في الازل له تعلق بذات الحادث وحينئذ يسقط الاشكال۔ الا ان هذا سخيف فانه يؤل الى انه لم يكن الاشياء معلومة في الازل لانها متى لم يتعلق العلم لم يكن معلوماً ولذا ترك هذا القول في الشرح۔ والجواب هو على ان العلم مع متعلقاته قديم الا انه لا يلزم الوجود لتعلق العلم كما قال في الشرح وفيه شيء يظهر لك في المحاشي الالوية فانظر ۱۲ منه بند لا فحج من **تصريح** حسن عفي عنه

۲۲- ۵- ۴۵ دیوبند۔ دوشنبہ

قال الاحقر اشرف على فان قلت لما سقط ما بني عليه الشيخ جواب احتياج العبد فما جوابه قلت هذا مبني على مسئلة القدس ويوم القيمة يتكشف عنها الغطاء بقدر استعداد العبد فتنفصل الحقيقة فلا يجتري على الله تعالى ابداً وقد نص الله تعالى عليه في قوله قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين وانظر كيف رضى الكافر في اعتذاره يوم القيامة بالكذب حيث قال والله ربنا ما كنا مشركين ولم يرض بالاحتياج بالقدس فعلم ان سقوط هذا الاحتياج اظهر من سقوط الاعتذار بالكذب فافهم حق الفهم تنجو عن كل الوهم انتفعت الفائدة پھر اصل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

الارتغاب (۱۵)

وهو يصلح ان يكون منشأ للشبهة المذكورة في حق

ترجمہ شیخ نے لوائح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور ویت و تجلی کے ساتھ مشبہ ہو اس (مثال) سے

قال الشيخ محي الدين في لوائح الانوار وما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالروحية والتجلي من رؤية الشاهد وجهه في انزلة واجه

یا اخی فی نفسك عند ما تری الصورة
فی المرآة ان تری جسم المرآة لا تراہ ابدا
بل تنطبع صورتك فی المرآة قبل تحققك
بالرؤیة فلا یقع بصرک الا علی صورة
نفسك فلا تطمع ولا تتعب نفسك فی
ان ترقی الی اعلی من هذا المرقی فما هو
ثم اصلا وليس بعدك الا العدم المحض
قلیتا مل و یجر فانه یوهم ان المرء
فی الآخرة کجميع الناس غیر الحق ولا ینحی
ما فیہ (مبحث ثانی وعشر من ج ۱ ص ۱۲)

بڑھ کر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھ
اور اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ
ہو تو جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے
ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ
کا جسم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے بلکہ تمہاری
رویت کی ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری
صورت آئینہ میں مرسم ہو جاوے گی اس لئے
تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑے گی
پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب
میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو

سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے امام شعرانی
کہتے ہیں کہ ہمیں تامل کرنا چاہئے اور اسکی تنقیح کرنا چاہئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت
میں جسکی رویت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے (اور حق کی رویت نہ ہوگی) اور ہمیں جو خبری
ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی
وجہ نہیں) **ف** یہ قول اس شبہ کا منشا ہو سکتا ہے جسکی تقریر حرف ۴ میں مذکور ہے اور امام
شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن تطابق عبارت سے یہ قول وہی معلوم ہوتا ہے جو
(منبہ اللہ) میں مذکور ہو چکا ہے جو منشا تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول سابق اپنی سیاق
و سباق سے یقیناً مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جسکا وقوع
نشأۃ دنیویہ میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے الحل الاقوام میں اسکی
توضیح کر دی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر فرضاً یہ عبارت
جو یہاں نا تمام منقول ہے اپنی سیاق و سباق سے رویت آخرۃ ہی کی باب میں ہو گو بعض اجزاء
میں اس عبارت سابقہ سے متوافق ہوگی ہو تو پھر اسکی توجیہ آئندہ جواب میں ابھی مذکور ہوگی۔

الارتقَاب (۱۵)

قال الشيخ في علم الباب التاسع و
الستين وثلاثمائة لا يصح لا لسان قطان
يعبر عن حقيقة ما طريقه الذوق من غير
تكليف كروية الله عز وجل ابداً او اطل
في ذلك (مبحث ثانی و عشرون ج ۱ ص ۱۲۱)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر کے
علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان سے ہرگز ممکن
نہیں کہ ایسی چیز کی حقیقت کو عبارت میں کہی
کبھی لاسکے جس کا طریق ذوق محض بلا کیف
جیسے حق تعالیٰ کی رویت ہے اور اس کو دور
تک بیان کیا کہ ہمیں تصریح ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت ایک حقیقت ذوقیہ بلا کیف ہے
اور تجلی صوری و مثالی کا کیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا
اس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا اور کوئی عبارت اس کو
مفید ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جاوے گا کہ شیخ کے نزدیک سب کو یکساں رویت نہ ہوگی بلکہ ان میں
بعض کو صوری مثالی ہوگی اور نصوص میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے
جنہیں تجلی مثالی وارد ہے جن کا رویت موقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کر دیا
ایسی تاویل ممکن ہے چنانچہ ان کی بعض عبارات اس تنویر کا قرینہ بھی ہیں مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول
ہوتی ہے۔

قال الشيخ في الباب الحادي والثلاثين
وثلاثمائة اعلم ان رؤية المؤمنین لربهم
في الآخرة تابعة لا اعتقادهم الذي كانوا
عليه في دار الدنيا يعني كل حدث ثمة ما كان
يعتقده فروعهم على قدر علمهم بالله تعالى
وعلى قدر ما فهموه ممن قلوه من العلماء
وكما انهم متفاضلون في النعيم واللذة
فمنهم من حظ من النظر الى ربهم لذة عقلية

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر کے
میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ مؤمنین کا اپنے
رب کو آخرت میں دیکھنا ان کے اس اعتقاد
کے تابع ہوگا جس پر وہ دنیا میں قائم تھے تاکہ ہر
شخص اپنے اعتقاد کا ثمرہ حاصل کر سکے پس
ان کی رویت اسی اندازہ سے ہوگی جتنا ان کا
علم تھا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اسی مقدار پر
ہوگی جتنا انھوں نے اللہ تعالیٰ کو ان علم کے

ومنهم من حظ من ذلك لذة نفسية
منهم من حظ من ذلك لذة حسية
من حظ من ذلك لذة خيالية ومنهم
من حظ من ذلك لذة مدیفة ومنهم
من حظ من ذلك لذة يقال بتكليفها
ومنهم من حظ لذة لا يقال بتكليفها
ومنهم من هو مقلد في علمه بالله بحسب
مالقى عليه عالمه او على حسب ما عنده
من العلم واما على قدر ما يخیله عقله فقط
ومنهم من هو غير مقلد وهكذا

ثانی وعشر من ج ۱ ص ۱۲۳

سمجھا تھا جنکی تقلید کی تھی اور جیسا کہ وہ لوگ
(دوسری) نعمتوں میں (بھی) اور لذت میں
بھی ایک دوسرے سے ہر شے ہوئے ہوں گے
سو ان میں بعض وہ شخص ہوگا جسکا حظ اپنے
رب کو دیکھنے میں لذت عقلیہ ہوگی اور بعض
کا حظ لذت نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت
حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ
ہوگی اور بعض کا حظ لذت ذی کیفیت ہوگی اور
بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی
کیف نہ ہونے کے) اسکو ذی کیفیت کہا جاسکتا
ہے (اسلئے کہ کچھ شائبہ کیفیت کا ہوگا گو غالب

بے کیفیت ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اسکو ذی کیفیت کہا بھی نہیں جاسکتا (کیونکہ
بالکل بے کیفیت ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا اسکے (متبع) عالم
نے اسکو علم پہنچا دیا یا جیسا اسکے پاس علم تھا یا فقط اُس اندازہ پر جو اسکی عقل نے اسکے خیال میں
ڈال دیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا)
ف یہ عبارت تاویل مذکور کی صریح دلیل ہے عود الی العنوانات السابقة الحمد للہ مباحث
خمسہ منقولہ عن المکتوبات المجددہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی
ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پرکئے گئے ہیں اب نبوت وغیرہ
کے متعلق شبہات اور ان کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے ان ہی
عنوانات سابقہ سے ذکر کئے جاتے ہیں و نسئل اللہ التوفیق للاتمام۔

الاخترا ب مع الاقتراب (۱۶)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات مبینہ میں

قال فی الباب الخامس والستین من

الفتوحات اعلم ان سبب غلط منکری
النبوۃ من الحكماء قولهم الی قوله والامر
عندنا وعند اهل الله ليس كذلك الخ
ثم قال الشعرانی فانظر یا اخي كيف غلط
الشیخ رحمه من منکر النبوۃ وكيف یظن بالشیخ
انه یرد علی احد شیئا وتیدین هو بوالله
ان هذا لبهتان عظیم (مبحث ثانی ج ۲ ص ۲۹)
وقال الشعرانی فی مقام آخر بعد نقل هذا
القول مانصه واطال فی رد احوال منکری
النبوۃ فکذب والله وافتري من زعم
ان الشیخ فلسفی وقد قال ایضاً فی الباب
الثامن والتسعين ومائتين من قال
ان النبوۃ فکتسبه اخطا لان النبوۃ
اختصاص الھی قطعاً الخ (مبحث ثالث
وثلثون ج ۲ ص ۲۸)

باب میں فرمایا ہے کہ جانتا چاہئے کہ حکما
منکرین نبوت کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ
کہتے ہیں (پھر ان کا قول نقل کر کے اُسکو
اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ واقعہ ہمارے
نزدیک اور اہل اللہ کے نزدیک نہیں ہے
پھر امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اے بھائی ذرا
غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوۃ کی کس طرح تعلیط کی
ہے اور شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ
ایک شخص پر ایک امر کو رد بھی کرتے ہوں اور
وہ ہی عقیدہ بھی رکھتے ہوں واللہ یہ ایک عظیم
بہتان ہے اور امام شعرانی نے دوسرے مقام
پر اسی قول کو نقل کر کے یہ کہا ہے کہ شیخ نے
منکرین نبوۃ کے رد میں طویل کلام کیا ہے پس
وہ شخص اللہ کا ذب اور نفرتی ہے جو کہتا ہے
کہ شیخ فلسفی ہیں اور شیخ نے دوسواٹھانوے

باب میں یہ فرمایا ہے جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اُس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ
ایک اختصاص ہے (الکتساب کا ہمیں کچھ دخل نہیں) **فت** یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً
نبوت کا منکر کہا ہو ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ ہمت لگائی ہوگی کہ میثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب
کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اسکا رد ہو گیا منشاء اشتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقایق شرعیہ
کو اصطلاحات فلسفہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو یاد ہو کہ ہوا ہو یا حسد او عداؤا بدنام کرنے کا
بہانہ مل گیا ہو واللہ اعلم۔

الاخترا ب مع الاقتراب (۱۷)

ترجمہ (اور منجانب غلط شہرتوں کے معرض

ومن ذلك دعوى المنكر ان الشیخ یقول

الولى افضل من الرسول والجواب ان
 الشيخ لم يقل ذلك وإنما قال اختلف
 الناس في رسالة النبي وولايتيهما
 افضل والذي اقول به ان ولايته
 افضل لشرف المتعلق ودوامها في الدنيا
 والاخرة بخلاف الرسالة فانها تتعلق
 بالخلق وتنقضي بالقضاء التكليف
 انتهى ووافقه على ذلك الشيخ عز الدين
 بن عبد السلام فالكلام في رسالة النبي
 مع ولايته لا في رسالته ونبوته مع ولايته
 غيره فافهم (الفصل الثاني ج اصطلاحاً) -
 وقال الشيخ في الفتوحات ان مقام ولاية
 النبي في نفسه اتم واكمل من مقام رسالته
 وذلك لشرف المتعلق ودوامه فان الولاية
 تتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في
 الدنيا والاخرة والرسالة تتعلق حكمها بالخلق
 وينقطع بزوال زمن التكليف وبعد اسطر
 اعلم ان من جملة ما اشيع عن الشيخ محي الدين
 انه يقول مقام الولاية اتم من مقام الرسالة
 على الاطلاق والشيخ رحمه برئ من ذلك
 فقد قال في الباب الرابع عشر من الفتوحات
 اعلم ان الحق تعالى قسم ظهوره لاولياءه
 بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت

کایہ دعوی ہے کہ شیخ اسکے قائل ہیں کہ ولی افضل
 ہے رسول سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے یہ نہیں کہا
 صرف یہ کہا ہے کہ لوگوں نے ہمیں اختلاف کیا
 کہ نبی کی رسالت افضل ہو یا اسکی ولایت اور
 میرا قول یہ ہے کہ اسکی ولایت (اسکی نبوت سے)
 افضل ہے (دو وجہ سے) ایک تو اسلئے کہ اسکا
 متعلق اشرف ہے دوسرا اسلئے کہ وہ دنیا و
 آخرت میں دائم ہے بخلاف رسالت کے کداسکا
 متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ وہ خلق سے متعلق
 ہے اور (وہ دائم بھی نہیں کیونکہ تکلیف کے
 انقضاء سے وہ منقضي بھی) ہو جاتی ہے اور
 ہمیں شیخ عز الدین بن عبد السلام نے بھی انکی
 موافقت کی ہے سو کلام نبی کی رسالت میں ہے
 بمقابلہ خود نبی کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت
 و نبوت میں بمقابلہ ولایت غیر نبی کے اور شیخ نے
 فتوحات میں کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت
 کے مقام رسالت سے فی نفسه اتم واکمل ہے اور
 اسکی وجہ مقام ولایت کے متعلق کا اشرف
 اور اس مقام کا دوام ہے کیونکہ ولایت کا متعلق
 اشرف تعالیٰ کے ساتھ ہے اور نیز اسکو دوام بھی ہے
 دنیا و آخرت میں اور رسالت کا متعلق خلق کے
 ساتھ ہے اور نیز زمانہ تکلیف کے جاتے رہنے
 سے وہ منقطع ہو جاتی ہے اور چند سطر کے بعد

محمد صلی اللہ علیہ وسلم لفقدہم الوحی
الربانی الذی هو قوت ارواحہم ولوان
احدا من الاولیاء کان فی مقام نبی فضلا
عن کونہ قد فضلہ ما قصہم ظہر ولا احتیج
الی وحی علی لسان غیرہ استھی وبعد اسطر
فہذہ نصوص الشیخ محی الدین رحمہ اللہ
تعالی تکذب من افتری انہ یقول الولایۃ
اعظم من النبوة واللہ اعلم (مبحث ثانی
واربعون ج ۲ ص ۷۷)

یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت
یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ
مقام ولایت علی الاطلاق (گودہ مقام ولی
ہی کا ہو) رسالت سے اکل ہے حالانکہ شیخ
اس سے بری ہیں چنانچہ انھوں نے فتوحات
کے باب چودہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ
اللہ تعالیٰ نے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ بعد
وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوة رسالت
منقطع ہو گئی کہ اس (انقطاع) سے وہ وحی

زبانی سے بے بہرہ ہو گئے جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور اس سے
افضل ہوتا تو درکنار ہے تو اسکی کمر نہ ٹوٹی (کیونکہ حسرت کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر
وحی کا محتاج نہ ہوتا اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی کہ اس شخص
کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے اپنے یہاں فرمایا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقاً) اعظم ہے نبوت
سے واللہ اعلم **ف** غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے افضل کہتے ہوں
یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے ہوں صرف اسکے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو صفت
ہیں نبوت اور ولایت ان دونوں میں اسکی ولایت خود اسکی نبوت سے افضل ہے سو یہ کوئی ناعتراف
کی بات نہیں مختلف فیہ مسئلہ ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر فصوص کی ایک
عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اسکی نبوت سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق
نہیں محض بعض علوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے چنانچہ فص غزیری میں
فرماتے ہیں۔

وہذا الحدیث (ای حدیث لا بنی بعد)
قصہم ظہر ولایا عاقلہ لانہ یتضمن انقطاع
ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الخ

(ترجمہ) اور حدیث لابنی بعدی نے
اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو
متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت

کاملہ تاملہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہو سکتا) **ف** الحال الا قوم میں اسکے تحت میں احقر نے لکھا ہے کہ ہمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منشی مقامات ولایت ہے) سب بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص (عزیری) میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبودیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قسم ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حاوی عشر) اور یہ تقریر وجہ جمع ہو سکتی ہے دونوں قولوں میں اس طرح سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے نبوت سے وانشاء علم۔

الاغتراب (۱۸)

قال الشيخ في القصص الغزيرة هو الفصيح
واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام
ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما
نبوة التشريع والرسالة فتنقطع وفي محمد
صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا
نبی بعده یعنی مشرعاً او مشرعاً ولا
رسول وهو المشرع وهذا الحديث قسم
ظہور لا ولياء لانه يتضمن القطع العيني
الكامل التام الى قوله الا ان الله لطيف
بعباده فابقي لهم النبوة العامة التي
لا تشريع فيها (الحال الا قوم مقام حاوی
عشر)

(مترجم) شیخ نے قصص کے فصیح نبی
میں لکھا ہے کہ جانا چاہئے کہ ولایت ایک
فلک محیط عام ہے اور اس کے واسطے وہ منقطع
نہیں ہوئی باقی نبوت تشريع اور رسالت یہ
منقطع ہے اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی
اللہ علیہ وسلم پر اگر منقطع ہو گئی پس آپ کے
بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشريع
ہو یا مشرع نہ ہو (یعنی کسی صاحب تشريع کا نائب
ہو کہ اسکی نیابت کے لئے اسکو صاحب
تشريع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی
نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور نہ صاحب
تشريع ہے (مراد تشريع سے احکام کی وحی ہے)

خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کی موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویجا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرتی والی عبارات آویگی) اور اس حدیث نے اولیاء کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبادت کاملہ تامہ کا فوق منقطع ہو چکا ہے یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیاء بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جس میں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفاً) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشیء (بقید کونہ نافعاً) سے نبوت کا اطلاق باب خامس و خمسين و مائتہ سے آتا ہے۔
ف اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارضہ نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر نازل نہیں کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی کو کسی امر الہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الہیہ انقطاع نبوت و رسالت سے منقطع ہو چکے ہیں (۱) ہمیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہونے کی نیز اسکی ہی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشرین) فرمایا کہ مصطفیٰ نے جو اسلام علیہا کو "ایم علیک یا ایہا النبئی پر واد کے ساتھ عطف نہیں کیا

قال الشيخ في الباب العاشر وثلاثمائة اعلم ان الوحي لا ينزل به الملك على غير قلب نبى اصلا ولا يا غير نبى بامر الهى الى قلبه فانقطع الامر الهى بانقطاع النبى والرسالة (مبحث خامس وثلاثون ج ۲ ص ۳۸) وقال (الشيخ) انما لم يعطف للمصطفى السلام الذى سلم به على نفسه بالوادى على السلام الذى سلم به على نبيه لانه لو عطف عليه سلم على نفسه من جهة النبوة وهو باب قد سدد الله تعالى كما سدد باب الرسالة عن كل مخلوق ميمون صلى الله

علیہ وسلم الی یوم القیمة وتعیین ہذا
انہ لا مناسبتہ بینا و بین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فانہ فی المرتبۃ الّتی
لا تنبغی لنا فابتدأنا بالسلام علینا فی
طورنا من غیر عطف انتہی و قلے فی
هذا القول من الشیخ رَدَّ علی من افتر
علیہ انہ کان یقول لقد حج ابن اُمنہ و اُمنہ
بقولہ لا بنی بعدی (کبریٰ علی ہاشم
ابو اُقیت ج (۱) ص ۵۲) وقال فی شرح
لترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی
ممنوع لنا دخوله وغایۃ معرفتنا بہ من
طریق الارث النظر الیہ مکما ی نظر من ہو
فی اسفل الجنۃ الی من ہو فی اعلیٰ علیین
وکما ی نظر اهل الارض الی کواکب السماء
وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انہ فتح لہ
من مقام النبوة قد خرّم ابرۃ تجلیا لا دخل
فکاد ان یحترق (وزاد فی الہامش عن
الکبریٰ فی ص ۵۲) من ج (۱) بعد نقل
هذا القول ما نصہ فکذب واللہ من
افتری علی الشیخ و خاب مسعاہ) وقال
فی الباب الثانی والستین واربعاً من
الفتوحات اعلم انہ لا ذوق لنا فی مقام
النبوة لتکلم علیہ انما تکلم علی ذلك بقول

اُمکی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا (گویا اپنے
نفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بوا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے
بند کر چکا ہے جیسا رسالت کو بند کر چکا ہے
اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی
مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں
ہیں جو ہماری لئے کسی طرح زیبا نہیں اسلئے ہم نے
اسلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف و ابتدا
کر دیا (اس عبارت میں نبوت اور رسالت
دونوں کے مسدود ہونے کی تصریح ہے اور اسی
پر اسلام علینا پر واو نہ لانیکی نکتہ کو متفرع کیا
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اسلئے
کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ
ہوتا تو حضور میں اور اُس میں بوجہ نبوت کے
اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر
امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ میں
کتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اُس شخص
پر وہ ہے جس نے شیخ پر اُفتر کیا ہے کہ وہ کہتے
تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن اُمنہ نے لا بنی بعدی
نہ کہ ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ
کر دیا (یعنی اُسکے ختم ہونیکا حکم کر دیا حالانکہ

ما اعطینا من مقام الارث فقط لا ۱۸
 یصح لاحد متادخول مقام النبوة و
 انما نراه كالنجوم علی السماء (مبحث ثانی و
 اربعون ص ۲) وقال فی الباب الثانی
 والخمسين وثلاثاً اعلّم انہ لم یجئ لنا
 خبر الہی ان بعد رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم وحی تشریع ابداً انما لنا وحی
 الالہام قال اللہ تعالیٰ ولقد اوحی الیک
 والی الذین من قبلك ولم یدکر ان بعدہ
 وحیاً ابداً (مبحث سادس و اربعون ج ۲
 ص ۸۷) وفی رسالۃ الشہاب لبعض الاحباب
 عن الفتوحات (ج ۳ ص ۵) فما بقی للولیاء
 الیوم بعد ارتفاع النبوة الا التعریفات
 وانسدت البواب الاوامر الا لہیذ والنوا
 فمن ادعاها بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم
 فهو مدع شریعتہ اوحی بہا الیہ ہواء وافق
 رہا شرعنا وخالفتہ (ص ۹۷) وقال فعلم
 انہ ما بقی للاولیاء الا وحی الالہام الخ (کبریٰ
 علی الہامش ص ۱) وقال فی الباب الرابع
 عشر من الفتوحات بعد کلام طویل علم
 ان الملك یاتی النبی بالوحی علی حالین تارة
 ینزل علی قلبہ وتارة ینتہ فی صوفی جسد

وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ
 اسکے خلاف کی کس قدر تصریح و تاکید اور دلیل کے
 ساتھ تائید کر رہے ہیں اور ترجمان اشواق
 کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم
 لوگوں کا داخل ہونا منع ہے اور ہماری انتہائی
 معرفت بطریق وراثت اس مقام کے متعلق یہ ہے
 کہ اسکی طرف اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا جنت
 کے نیچے درجہ والا اس شخص کی طرف نظر کر گیا جو
 اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کو کب ہمار
 کی طرف نظر کرتے ہیں اور ہم کو شیخ ابانیر کا یہ واقعہ
 پہنچا ہے کہ ان کے لئے مقام نبوت میں سے
 ایک سوئی کے ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی
 کشف کے طور پر یہ کہ اس مقام میں داخل ہونیکے
 طور پر سو اس سے جل جانے کے قریب ہو گئے
 (۱۸ میں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل
 نہیں ہو سکتے سوا اگر وہ نبوت کی ساتھ متصف
 ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنی اتصاف تو
 بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس
 قول کو نقل کر کے امام شعرانی کہتے ہیں کہ واشر
 جس شخص نے شیخ پر افترا کیا وہ کاذب ہے اور
 اسکی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چہر
 باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہم کو مقام نبوت

من خارج الی ان قال وهذا باب اغلاق
بعد موت محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا یفتقر لاحد
الی یوم القیمة ولكن بقی الاولیاء وحی
الالہام الذی لا تشریع فیہ انما هو بفساد
حکم قال بعض الناس بضمیۃ دلیلہ ونحو
ذلك فیعمل بہ فی نفسہ فقط الخ (مبحث
خامس وثلاثون ص ۳ ج ۲) وقال ایضاً
فی الیاب الحادی والعشرین من الفتوح
من قال ان اللہ تعالیٰ امرہ بشئ فلیس لك
بصیحیح وانما ذلك تلبیس لان الامر من قسم
الکلام وصفته وذلك باب مسدود ودون
الناس (مبحث خامس وثلاثون ج ۲ ص ۳)

میں ذرا بھی ذوق نہیں تاکہ ہم اس پر کلام کر سکیں
اس پر ہم صرف اسی کے قدر کلام کر سکتے ہیں جس قدر
ہم کو مقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں سے
کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم
اس کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر
(آہیں) اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی
نفی کر دی جو دخول و اتصاف سے بہشت ان
ہے تو اتصاف کی نفی تو اس سے بدرجہ ابلغ
ہو گئی) اور باب تین سو تیرہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہا
ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اس پر نہیں آتی
نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی
احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام

(جو وحی حقیقی مستطیع شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکہ کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے
آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ سے
پہلے لوگوں کی طرف وحی بھی گئی اور نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (آہیں) وحی حقیقی
کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی) اور سلسلہ
شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتقاء نبوت کے اولیاء کیلئے بحر خاص طرز کے تعلیمات
رہنکی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ انکی انتقام کی دلیل یاد پر گزری ہے اور اب بھی
آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور امار و نو اہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کے اسکا دعویٰ کرے وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جسکی اسکی طرف وحی
کی گئی ہے خواہ ان امار و نو اہی میں وہ ہمارے شیع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو (ہر حال میں مدعی
وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی امار و نو اہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی
اور انبیاء کی راسخہ یہی (وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف

وہ وحی رہی جو الہام (کہلاتا) ہے (بکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس خراج سے صورت جسمیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جسکی حقیقت الہام ہے باقی رہی ہے جس میں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جسکی دلیل کی صحت بعض لوگ قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالائیں ہی ہے) پس وہ اسپرانی ذات خاص میں عمل کر لیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کیا تقریر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اسکا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ منہمکون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب (۲) کے تحت میں نقل کرونگا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ بیخبر ہے محض تبلیغ ہے اسلئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اسکا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل سدود ہے) (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اسکی تقریر بھی کی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کی موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے بقولہ تعالیٰ و اوحی ربک الی النحل۔ و قوله تعالیٰ اذا وحینا الی امک مایوحی۔ چنانچہ اگر مطلق نبوت و وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ بالا جملہ نبی ہوتیں۔ پس منکرین نبوت ائمہ موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی اخوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ بمعنی حقیقی جسکو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطار

نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے اسمیں ورنہ میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم سے نفی نبوت کو دہ
عطار نبوت کے بعد نبی نہ ہونیکے کیا معنی کہ کمال اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے۔
وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد
ادرجت النبوة بین جنبیه، اتمام یقل
فقد ادرجت النبوة فی صدرہ او بین
عینیہ، او فی قلبہ، لان ذلك رتبة
النبی لا رتبة الولی الی قوله فما اکتسب
الولاية لا بالمشی فی نور النبوة رکبیت
علی الہامش ج ۲ ص ۵۷

من حفظ القرآن کما فی
الترغیب عن امامہ
شیخ الاسلام عن
عبد بنی الترمذی
یسئل رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم عن رتبة
النبی فی القرآن
فان فی القرآن
النبوة بین جنبیه
لا یوحی الیہ
فان رتبة القرآن
انظر الی قولہ
فان فی القرآن
فان فی القرآن

کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا
اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن و ثلاثین میں فرماتے ہیں۔

(ترجمہ) جب اللہ تعالیٰ نے رسول
صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ
بند فرمادیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر
ہوا جنکی تلخی کو اولیاء نے تکلف گلے سے اتارا
اسلئے کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان
جوان کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا
پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سی
کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون بیان کیا
چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی
ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے
نوش کرینگے تو اپنے اپنے خواص امت کیلئے

لما اخلق الله تعالى باب الرسالة بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك
من اشده ما تجرعت الاولياء مرارت
لانقطاع الوصلة بينهم وبين من يكون
واسطتهم الى الله تعالى فرحمهم الحق تعالى
بان ابقى عليهم اسم الولی الى ان قال
ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان في امته من تجرع كاس انقطاع الوحي
والرسالة فجعل لخاص امته نصيباً
من الرسالة فقال ليبلغ الشاهد الغائب
فامرهم بالتبليغ ليصدق عليهم اسم
الرسول (مبحث سادس از بعون ج ۲ ص ۵۷)

رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہونچا دیں پس انکو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ انپر رسل کا اسم صادق اسکے ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر یلنگہ کو جن فرمادیا گیا اس آیت میں (جعلوا ایمنہ) و بین الجنۃ نسبا بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ **ف ۳** میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ جامعیت انسانیت کو صطلح میں الہیت کہا جاتا ہے چنانچہ **ف ۲** میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس و خمیسین مائتہ میں فرماتے ہیں۔

(ترجمہ) جاننا چاہتے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کو ہوتے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن انیس

اعلم ان النبوة التي هي الاخبار عن شئ ما في كل موجود عند اهل الكشف والوجود لكنه لا يطلق على احد منهم اسم بنی ولا رسول الا على الملئكة الذين هم رسل فقط (کبریٰ علی الہامش ج ۱ ص ۱۱)

کسی پر (جو بالمعنی شرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاوے گا بجز ان ملئکہ کے جو رسل ہیں (انپر لفظ رسل بولا جاوے گا اور وہ فی القرآن اللہ یصطفیٰ من الملئكة رسلا ومن الناس ولم یطلق علیہم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اسکی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن شئ ہی میں نے عرض کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود نبوت بمعنی عام نبوت شرعی و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاوے گا وجہ اسکی یہ ہے اس سے ایہام معنی حقیقی صطلح شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ وصفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اسکے خاص بکس میں رکھ دی تو اس فعل کی نسبت تو اس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے بکس میں درخواست رکھ دی ہو مگر اسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کی نسبت

بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ ان میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر ان کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہوگا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خاص و عشرین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ سے قدرے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اسکی یہ ہے۔

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي يقول
اولى الانبياء اسم النبوة واوتينا اللقب
اي حجر علينا اسم النبي مع ان الحق تعالى
يخبئنا في سر اخوانا معاني كلامه
رسوله صلى الله عليه وسلم الخ (مبحث
خاص وثلثون ج ۲ ص ۳۹)

(ترجمہ) شیخ عبدالقادر جیلانی فرماتے تھے
کہ انبیاء تو نبوت کا نام (بطور عمدہ کے) دے گئے
اور ہم محض عنوان مدعی دے گئے یعنی ہم پر نبی کا
نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو
ہمارے باطن میں اپنی کلام اور اپنی رسول اللہ صلی
علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔

(جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں
اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اسکی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرمادیا مگر ان انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ
میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کی ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت
حق تعالیٰ نے عطا فرمادے مگر ان اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہوگا الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے
تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو نشاء اعراض
کا ہے اور زیر عنوان اغتراب نقل کی گئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس بحث سے سابقہ جو بحث
نبوت و رسالت کے تفائل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر میں
آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی

مجتہد کے عیسائی ہونیکے دعویٰ کی تائید کرتے ہیں جس پر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے
بنائے صاحب نظرے گو ہر خود را
تو اب اس دعویٰ کی یہ حالت رہ گئی ہے

وقوم يدعون وصال لیسلی | ولیلی لا تقر لهم بذاک

وان شئت تفصیل کلام علی اباطیل هذا المدعی فعلیک بالرسائل الشائعة فی
الباب من مدرستہ دارالعلوم فی الدیوبند من الخانقاہ الرحمانیۃ فی مونگیر والہدیۃ
الہدایۃ وهو یتولی الصالحین۔ **فصل** فائدہ اولی کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے
فیعمل بہ فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص
عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کروں گا سو اسکو نقل کرتا ہوں۔

۲۹۹

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر
میں صریح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا
کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں
انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے
انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح
ہے کہ ان کیلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام
میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامشرع ایک
تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی
کی حیثیت سے مصیب کے جیسا کہ نبی معصوم ہی
اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے
اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اسلئے ہے
کہ ان کو بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب ہو جاوے
اور اجتہاد میں ان کا قدم راسخ ہو جائے اور
آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے)
بجز ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم
نہ ہو پس اس امر سے کہ جو علماء شریعت محمدیہ
کے محافظ ہیں وہ انبیاء و رسل کے صفوت میں مشور ہوئے کہ صفوت اہم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے

وقال فی الباب التاسع والستین وثلاثمائة
بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلم
ان المجتہدین هم الذین ورثوا الانبیاء
حقیقۃ لانہم فی منازل الانبیاء والرسول
من حیث الاجتہاد وذلك لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم اباح لہم الاجتہاد فی الاحکام
وذلك تشریع عن امر الشارع فکل مجتہد
مصیب من حیث تشریعہ بالاجتہاد كما
ان کل نبی معصوم قال اما تعبدوا للہ
المجتہدین بذلک لیحصل لہم نصیب
من التشریع وثبت لہم فیہم القدر
الراسخ والیقین علیہم فی الآخرۃ سو
نبیہم صلی اللہ علیہ وسلم فتحشر علماء
الامۃ حفاظ الشریعۃ المحمدیۃ فی صفوت
الانبیاء والرسول لا فی صفوت الامم۔

(بیچت تاسع را یعون ج ۲ ص ۹۷)

نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جنکو موصوف کہا گیا ہے اُنکو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کے ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو اُن انبیاء الاولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اُس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اُسکی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الاجتہاد من الفتوحات وجعل وحی المجتہدین فی اجتہادہم اذا المجتہد لم یحکم الاجماع اذ لا یراہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک لا یحرم اللہ تعالیٰ علی المجتہدان یمخالف ما اذی الیہ الاجتہاد کما حرم علی الرسل ان یمخالف ما اوحی بہ الیہم فعلم ان الاجتہاد نفی عن نفحات التشریع ما هو عین التشریع الی ان قال فقد اشبه المجتہدون بالانبیاء من حیث تقریر الشارع لہم کل ما اجتہدوا فیہ وجعلہ حکما شرعیاً انتہی (مبحث تاسع داربعون ج ۲ ص ۹۷)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی اُن کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُسکو اسکے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کرے جس امر تک اُسکا اجتہاد پہنچا ہے جیسا کہ رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ

ہو گئے اس طرح سے کہ شارع نے اُن کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اُسکو حکم شرعی قرار دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں بتلایا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں ہوا اولیاء کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اُسکو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہو گا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص اہل کلام کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر ان قیود و شرائط کا

اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت وامن سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھتے
اور اکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر یا استثناء مواقع اعتبار شرع کے
فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور التباس سے محفوظ ہے مگر اسکا
اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر
آتا ہے تو عاصی نہوگا البتہ رویت ہلال میں اس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہوگا
اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجت نہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل
وہ حجت ہوگا۔ **ف** ۱۴ فائدہ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما غلق اللہ باب الرسالۃ
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملنکہ کا
اطلاق ہونیکے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ البیت الطلاق کئے جانیکے باب میں کچھ
اقوال نقل کئے جاوینگے سو ان کو نقل کرتا ہوں۔ **(ترجمہ)** قاشانی نے کہا ہے تمپر ظاہر

ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض
اور طعن ملنکہ جبروت سے صادر نہیں ہو اکیونکہ
نزاع اسی سے صادر ہو سکتا ہے جو عناصر
اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد
کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنی اصل
ہی کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ
غالباً قاشانی کی مراد ان ملنکہ سے جو کہ سما
وارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی
نوع ہوگی ان کو اپنی اصطلاح میں ملنکہ کہیا اور
تفسیر رضیادی میں ہے کہ ابن عباس نے
روایت کیا ہے کہ ملنکہ کی ایک قسم ہو جنہیں
توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا

قال القاشانی فقد بان لك ان الاعتراف
والطعن في ادم لم يصدر من ملئكة الجبروت
اذ النزاع لا يكون الا من ركب من الطبع
الاربع لما فيها من التضاد اذ المتكون منها
لا يكون الا على حكم الاصل انتهى قال
بعضهم لعل مراده بهيولاء الملئكة
القاطنين بين السماء والارض نوع من
الجن مما هم ملئكة اصطلاحاً ومبحث
سادس وثلاثون ج ۲ ص ۱۴

وفي تفسير البيضاوي ولان ابن عباس
روى ان من الملئكة خيراً كثيراً يولدون
لهم الجن الخ

جاتا ہے ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملنکہ کا اطلاق اور ملنکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح

شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور قصود کے فص اول میں یہ عبارت ہے فص حکمۃ الہیہ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہیں مرتبہ الہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آہ الحال لا قوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اُس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور کچھ بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھل پس جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے الہیت کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر بنی کیلئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی نے اپنی ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے

رعد دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی رحمہ بعد از وفات بایزید رحمہ

| | |
|--------------------------------|------------------------------|
| لوح محفوظ است اورا پیشوا | از چہ محفوظ است محفوظ از خطا |
| نے نجوم ست نہ رمل ست و نہ خواب | وحی حق و اشرا علم بالصواب |
| از پئے رد پوش عامہ در بیاں | وحی دل گویند اورا صوفیاں |
| وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست | چوں خطابا شد چو دل آگاہ اوست |

(الابیات الاربعۃ) یہاں منتهی کامل یعنی بایزید رحمہ کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل

گویند میں اسکا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور رد پوش عامہ مفسر یا خفا عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا استکلام کا اہتمام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق

فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (رعد دفتر چہارم سرخی خطاب بامغوران دنیا) ۵

| | |
|------------------------------|-------------------------------|
| نفس اگر چہ زیرک ست مخورہ داں | قبلہ اش دنیا ست اورا مردہ داں |
| آب حی حق بدیں مردہ رسید | شد ز خاک مردہ زندہ پدید |
| تا نیاید وحی زوغرہ مباحش | تو بدان گلگونہ طال بقاش |

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے (اخریج عن الموت النفسانی تو ابتداء

میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال و واردات کو وحی فرما دیا (مسند دفتر اول سہ رخ کشتن زرگر بار بارہ
النبی بود الخ) ۵

ادب کشتش از برائے طبع شاہ تانیہ امروا السام الہ
آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب ہر چہ فرماید بود عین صواب

(البیتین) یہاں الہام تصریفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشبیہ
سے جنکا او پر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رحمہ کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی
میسر ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا وحی دو قسم باشد گاہے ہلک گاہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق
مذکور ابتدا سے اقتراب ہذا کی طرف اعلم ان الملك یا فی النبی بالوحی الہ یعنی الہام غیر نبی کا محض
وارد ہوتا ہے تلقی عن الملك نہیں ہوتا اور قلب مراد یہاں بھی اور ابیات اولی کے لفظ وحی دل
میں بھی مطلق باطن ہے لئلا یعارض ما مر فی ابتداء ف (۱) من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات
اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہیں عبارات ناقیہ الہام امر و نبی مذکورہ
فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ ام سابقہ کا ہے کہ ادل علیہ قول مروی
فی مبدأ القصۃ بود شاہ در زمانے پیش ازین + فلا اشکال فی التعمیم فانہم حق الفہم
ولا تقع فی الوہم ف (۲) اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے
علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوم اس شبہ کو رفع کر رہا ہے
کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کیلئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہ ہوتے کہ فالکلام فی رسالۃ النبی
مع ولایانی رسالۃ و نبوت مع ولایۃ غیرہ جمع ترجمہ کے اس مقام میں گزر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو
تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہ ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے انہیں
اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ انہیں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع
نہیں وہ ولایت ہے جسکو ابنا علم عام یعنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت و رسالت کو
منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے شبہ نہ کیا جائے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقہ تشریعی
معنی تضمن الاحکام ہوتی ہے پس قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے و هذا الحدیث قصہ ظہور
الاولیاء لانا یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جمع ترجمہ کے اسی اغتراب میں گزرے

وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوة حقیقہ عام ہوتی تو عیدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی **ف (۵)** اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوة لتکلم علیہا انما تکلم علی ذلك بقدر ما عطينا من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا مآخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے کہ رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم و بعد کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص الحکم خذ والخرج به الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا و هذا آخر ما اردت ایراده فی هذا الباب و وفقت له کہا کان اشتہی قلبی والحمد لله الی الصواب -

الاخترا ب (۱۹)

قال الشيخ فی الفصل الشعبي من الفصوص بعد کلام طویل و لیس هذا العلم بالاصالة الا تخاتم الرسل و خاتم الاولیاء و ما یراه احد من الانبیاء و الرسل الا من مشکوة الرسل تخاتم و لا یراه احد من الاولیاء الا من مشکوة الولی الخاتم حتی ان الرسل لا یرونہ متى رأوه الا من مشکوة خاتم الاولیاء فان الرسالة و النبوة اعنی نبوة التشریع و رسالتہا تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من کونہم اولیاء لا یرون ما ذکرناه الا من مشکوة خاتم

(ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فص شعبی میں ایک کلام طویل کے بعد کہا ہے کہ یہ علم (مذکور) فی الکلام السابق کہ علوم ولایت سے ہے) بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالة صرف رسول الله صلی الله علیہ وسلم کیلئے ہے) اور اس علم (و شہود) کو (علی ما قال المجامع) فی المرجع فلا یتثبت هذا الحکم لنفس الولاية کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوة رسل خاتم سے اور (اسی طرح) اس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوة ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل

الاولیاء فکیف من دونهم من الاولیاء
وان کان خاتم الاولیاء تابعاً فی المحکم
لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك
لا یقدح فی مقامه ولا یناقض ما ذهبنا
الیه فانهم من وجه ینکون انزل کما انهم
من وجه ینکون اعلی وقد ظهر فی ظاه
شرعنا ما یوعد ما ذهبنا الیه فی فضل عمر
فی اساری بدر المحکم فیهم وفی تأبیر
النخل فمالزم الکامل ان ینکون له التقدم
فی کل شیء وفی کل مرتبة وانما نظر
الرجال الی التقدم فی رتب العلم بالله
هنالك مطلبهم واما حوادث الاکوان
فلا تعلق لخواطهم بها فتحقق ما ذکرناه
(الحل الاقوم مقام ثانی)

کی اصالة باعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم
الاولیاء کی اصالت باعتبار اولیاء کے ہے
یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب
اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کی مشکوۃ
سے دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی
نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہوتی
ہیں (چنانچہ منقطع ہو گئیں) اور ولایت کبھی
منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض
نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق
الغیبیہ) پس مسلمان بھی اولیاء ہونے کی
سے اس علم مذکور کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء
ہی کے مشکوۃ سے (اور تو سطر فی العلم سے تو
فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے
کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا اگرچہ خاتم الاولیاء

تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قاذر (اور اس کے
منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہو
جیسا دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے (اس اعلیٰ سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر
شرعیات میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ
فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل فضیلت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے
ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمر رضی کی فضیلت میں ساری

۱۲۔ اسکی تحقیق لبر سابق میں گزری ہے

۱۳۔ تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی اشرف سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ
سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم بشارت کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث الاکوان سے تشبیہ دینا
صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصود نہیں ہیں ۱۲

بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تا بنخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں مصرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو فضل کے پاس نہ تھا۔) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں رتبہ میں تقدم ہی ہو اگر سے اور (حقیقت شناس) مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (وعدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر ان کا مطلوب کے باقی حوادث کو ان سوان کے قلوب کو ان سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کیلئے اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو انہیں بھی تقدم دلیل فضلیت نہیں پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک لی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقبض و مستفید بتلایا ہے۔

تمتہ الاعتراض بعض شارحین نے شیخ کے دو سکر کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم) غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی وبالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اس خواب کا دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونیکا دعویٰ کیا ہے تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو ان علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں نعوذ باللہ منہ۔

تیسرے یہ استفادہ جو ربح بحث ہے عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے پس لا محالہ عالم ارواح میں ہوگا (الحل الاقوم ص ۸)

الاقترب (۱۹)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو اکانوے کے

قال الشیخ فی علوم الباب الاحد والتسعين

داربعما، انه ليس لاحد من المخلوق علم يناله
 في الدنيا والاخرة الا وهو من باطنية محمد
 صلى الله عليه وسلم سواء الانبياء والعلماء
 المتقدمون زمن بعثته والمتأخرون عن زمانه
 قد اخبرنا صلى الله عليه وسلم باننا اوتى
 علم الاولين والآخرين ونحن من الآخرين
 بلا شك وقد عم محمد صلى الله عليه وسلم
 الحكم في العلم الذي اوتيه فشم كل علم
 منقول ومعقول ومفهوم وموهوب
 الى قوله وهذا سر نبينا صلى الله عليه وسلم
 به ولا تقل حجت واسعا نقول قد يعطى
 الله تعالى عبدا من الوجبة الخاصة بالذات
 بين كل مخلوق وبين ربه عز وجل
 من غير واسطة محمد صلى الله عليه وسلم
 ما شاء من العلوم بدليل قصته المحضرة عليه
 السلام مع موسى الذي هو رسول زمانه
 لا نناقول ما حجنا عليك ان لا تعلم طلقا
 وانما حجنا عليك ان لا يكون لك علم ذلك
 الا من باطنية محمد صلى الله عليه وسلم
 شعرت بذاتك ام لم تشعر (صحت خامس
 وثلاثون ج ۲ ص ۳۹)

علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے پاس خلألق میں سے
 کوئی علم دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں مگر وہ سب
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک
 سے مستفاد ہے، ہمیں سب برابر میں خواہ
 انبیاء ہوں یا وہ علماء ہوں جو حضور کے زمانہ
 بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء ہوں جو اس
 زمانہ سے متاخر ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ
 علیہ وسلم نے ہر کوئی خبر دی ہے کہ آپ کو تمام کلموں
 پچھلوں کا علم عطا ہوا ہے اور ہم یقیناً پچھلوں
 میں ہیں اور آپ نے اس علم کو اپنے عطا شدہ
 علم میں عام فرمایا ہے پس تمام علوم کو شامل ہو گیا
 منقول ہو یا معقول ہو (فکر سے سمجھا ہوا ہو
 یعنی مکسوب ہو) یا موهوب ہو یہ مصمتوں پہاننگ
 چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے جس پر میں نے تجکو
 آگاہ کر دیا ہے اسکو محفوظ رکھنا اور یوں نہ کہنا
 کہ تم نے ایک وسیع چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں
 کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ جن علوم کو
 دینا چاہیں وہ اپنے کسی بندہ کو بدون واسطہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص اس علاقہ سے
 عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق کے اور اللہ تعالیٰ
 کے درمیان میں ہے بدلیل اس قصہ کے جو حضرت

خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس
 بات کو محدود نہیں کیا کہ تمکو طلقاً علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تمکو ہر

علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تم کو اس (توسط) کی اطلاع ہو یا نہ ہو **ف** ہمیں نصیح ہے کہ انبیاء تک کو بھی جو کسی قسم کا علم چل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے ہوتا ہے تو پھر اس کا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض علوم میں اپنی کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں اس سے صاف معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا اثبات کیا وہ علم ہی کھلانے کا مستحق نہیں کیونکہ علم معتد بہ علم مقصود ہے اور علم غیر مقصود اس کے سامنے اس درجہ کا علم ہے جیسے کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالا مال کر دے اور وہ اُسی بادشاہ کی نہریا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور پر لا کر پیش کر دے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں کوئی معتد بہ نعمت ہوگی اور کیا اس سے وہ خادم اُس بادشاہ کا واجب النعمت و محسن ہو جاوے گا اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتیٰ کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اس کا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ تو جن علوم کو ہمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جن کو ہمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اس کی کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اس کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبس کے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا ان کو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں اس معیار کی بنیاد پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعویٰ کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جائے تو یہ شبہ تفضیل و تنقیص کا اس سے مدفع ہوتا ہے چنانچہ میں نے جو اسکے حل کی تقریر کی ہے اسکے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاوے گا اور نیز اس قول میں ایک جزویہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وہ جو حسنہ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مقدم الجماعۃ و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام حکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سردار جماعت و سید نبی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے کسی حال میں مستقل نہیں حتیٰ کہ خود اس ولایت میں

بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس توضیح و تصریح کے بعد وہ مشبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہے اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ المحلل لا قوم میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جسکا مبنی غالباً کشف ہے معتقد ہوں طبعاً تو میں قلب میں اس سے سجد و حشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی گستاخی کرنے کو بھی قبیح اور موجب حیران سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

جواب التمهید

قال الشيخ في الجواب الثالث عشر من الباب الثالث والسبعين ان اعظم الوصايا التي انعم الله بها على خلقه واحدة من الاخر فواحد يختم الله بالولاية على الاطلاق وما احد يختم الله به الولاية المحمدية فاما خاتم الولاية على الاطلاق فهو عيسى عليه السلام الى قوله فتمت النبوة بمحمد والولاية بعيسى قال الشيخ واما خاتم الولاية المحمدية فهو رجل من الغرب من اكرمها اصلاً وبيلاً وهو في زماننا اليوم موجود وقد اجتمعت به في سنة خمس وتسعين وخمسمائة ولابيت العلامة التي اخفاها الحق تعالى فيه عن عبادة وكشفها الى مبدئيتها فابن حتى رايته خاتم الولاية المحمدية منه ورأيت من قبله بلا نكار عليه فيما يتحقق به في سره عن العلوم الربانية واطال

(ترجمہ) شیخ نے باب تہتر کے تیرہویں جواب میں فرمایا کہ اعظم درتہ محمدیہ دو خاتم ہیں ان میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سو ایک خاتم سے تو اللہ تعالیٰ ولایت کو علی الاطلاق ختم فرما دے گا اور ایک خاتم سے صرف ولایت محمدیہ کو ختم فرما دے گا سو خاتم الولاية علی الاطلاق تو عیسیٰ علیہ السلام میں تو نبوت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی ہے اور ولایت عیسیٰ علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ رہا خاتم الولاية المحمدیہ سو وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں سے جو اپنے اصل اور عمل کے اعتبار سے بہت کریم ہے اور وہ ہمارے اس زمانہ میں اس وقت موجود ہے اور میں اس سے سنہ پانچ سو پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے انہیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالیٰ نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اسکو مجھے شرفاس میں

اور اس وقت میں اس سے ملا ہوں اور میں نے انہیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالیٰ نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اسکو مجھے شرفاس میں

عہد یہ رسالہ اور حضرت مولانا صاحب دام ظلہم کی دیگر تصانیف و فقیر رسالہ النور تھانہ بھون سو طلب فرمائے قیمت

فی ذلك (مبحث سابع واربعون ج ۲ ص ۴۴)
 وقال فی الباب الثانی والستین واربعا
 لا تعرف مراتب الرسل والانبیاء الا من
 الختم العام الذی یختم الله تعالی به
 الولاية المحمدية فی آخر الزمان وهو
 بن مریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فهو الذی
 یترجم عن مقام الرسل علی التحقیق لكونها
 منهم واما نحن فلا سبیل لنا الی ذلك
 انتهى (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۴۴)

مکتوف فرمایا یہاں تک کہ میں نے ولایت محمدیہ
 کی مہر بھی آپس میں دیکھی اور میں نے اسکو آپس
 مبتلا دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن علوم ربانیہ
 سے متصف ہے اُن میں لوگ آپس اعتراض
 کرتے ہیں اور بہت دور تک یہ مضمون لکھتے
 چلے گئے اور باب چار سو باسٹھ میں فرمایا
 کہ رسل و انبیاء کے مراتب کی معرفت (نام)
 صرف خاتم مطلق کے واسطہ سے ہوگی جسپر
 اللہ تعالیٰ ولایت محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر

زمانہ میں ختم فرما دیں گے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات
 کی تعبیر فرما دیں گے کیونکہ وہ اُن ہی میں سے ہیں باقی رہ گئے ہم سو ہمارے پاس اسکا کوئی ذریعہ نہیں
ف اس عبارت میں تصریح اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولاية بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت
 کہیں ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور مشائخ کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو
 دوسروں کی تعبیر اُن کے دعویٰ کو مستلزم نہیں نہ خواب کا دعویٰ اس دعویٰ کو مستلزم ہے کیونکہ
 خاتم الاولیاء ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو (کذا فی الحل الاقوم)
 پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس سے دعویٰ
 ہی تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہو اور ہر خاتم الاولیاء کے لئے اس توسط
 کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت
 شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم
 بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضا کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ
 علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحل الاقوم)

الاختلاف (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جنکا مائل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات

انبیاء علیہم السلام اور ملکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے
انکی تقیص ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہ اشد شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ محل مشترک کے احد
تھا اسلئے اس اعتراض کا عدد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں **فصل حکم النبیہ فی کلمۃ**
آدمیۃ (قولہ) فان الملئکت لم تقف مع ما تعطیہ نشأة هذا الخلیفۃ الخ (الحل لا قوم)
فصل نوحی (قولہ) انما لم یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والا مرقران الخ
(مقام ثالث الحل لا قوم) **فصل اسحاقی** (قولہ) ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام
قال لابنہ والمنام حضرة الخیال الخ (مقام خامس الحل) **فصل یوسفی** (قولہ)
ولیس الاعین الکید الخ (مقام سابع الحل) **فصل لوط** (قولہ) وان خیر
اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشر الحل) **فصل ایوبی** (قولہ) والعذاب
الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر الحل) **فصل یحییٰ** (قولہ)
کان سلام اللہ علی یحییٰ ارفع من هذا الوجه (مقام سادس عشر الحل) **فصل**
الیاسی (قولہ) فكان علی النصف من المعرفة باللہ تعالیٰ (مقام سابع
عشر الحل) **فصل ہارونی** (قولہ) وسبب ذلك ای سبب ما وقع من
موسیٰ علیہ السلام الخ (قولہ) فكان عتب موسیٰ اخاه ہارون الخ (مقام ثامن
عشر وتاسع عشر الحل) **فصل عیسیٰ** (قولہ) فخلق جسم عیسیٰ علیہ السلام
(مقام ثانی عشر الحل) **ف** چونکہ رسالہ الحل الاقوم میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں
اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے اسلئے ان کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھکر ان کا پورا پتہ بتلادیا
گیا جنکو بفصل اطلاع کا شوق ہو اور رسالہ مذکورہ میں ان بتوں پر ملاحظہ فرمالیں۔

الاقتراب (۲۰)

چونکہ عنوان اقترب میں بھی ترجمہ نہیں لکھا
اسلئے متعلق اقترب میں بھی محل ترجمہ پر اکتفا
کیا جاتا ہے پس محل یہ ہے کہ حضرت شیخ

قال الشيخ فی الباب الثانی والسبعین و
ثلثاً من الفتوحات المکیۃ یجب
قطعاً تزئین الانبیاء مما نسب الیہم بعض

المفسرین من الطامات الکبریٰ مما لم یجئ
فی کتاب ولا سنۃ صحیحۃ وھم یزعمون
انھم قد فسر واقتصرھم الی قصہا ^{للہ}
تعالیٰ علینا وکنوا واللہ فی ذلک وجاہ
فیہ باکبر الکبائر الی قولہ وکن ذلک القول
فی قصۃ سلیمان وما نسبوہ الی الملکین
ببابل ہاروت وماروت کل ذلک لم
یرد فی کتاب ولا سنۃ وانما ذلک نقل عن
الیھود فاستحلوا اعراض الانبیاء و
الملئکۃ الخ وقال ایضاً فی الباب الرابع
والخمسین وما یتنبیغی للواعظان یراقب
اللہ تعالیٰ فی انبیاءہ وملئکتہ وبعد
سطرین فان اللہ تعالیٰ قد اثنی علی الانبیاء
احسن الثناء بعد ان اصطفاهم من جمیع
خلقہ وبعد اسطرین اور جعل ذلک
فی مجلسہ من الوعاظ مقتہ اللہ الانبیاء
والملائکۃ الخ (مبحث حادی وثلاثون ص ۲)
وفی الفصل العیسوی من القصص ثم قال
متما للجواب (ما قلت لھم الا ما امرت بہ)
فتفی اولاً مشیراً الی انہ ما ہو ثم ان
القول ادباً مع المستفہم ولولم یفعل کذلک
لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشا
من ذلک (الحل لا قوم مقام ثانی عشر)

اُن واعظوں کی تہنیت فرماتے ہیں جو حضرات
انبیاء علیہم السلام وملئکہ علیہم السلام کے قصوں
میں اُن کی شان کے خلاف واقعات بیان
کرتے ہیں اور ایسے واقعات کو روایات یہود
قرار دیکر ان کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور
کذب اور گستاخی بجناب انبیاء وملئکہ بتلاتے
ہیں اور انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ کا منح
اور تمام خلایق میں سے برگزیدہ فرماتے ہیں
اور بعض عبارات میں عیسیٰ علیہ السلام وعلیہ
علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا عارف وعالم بالحقائق
فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید
فرماتے ہیں کہ اشد رسول کی تعظیم اور علماء کی
تعظیم کے مضامین لوگوں کے سامنے ذکر کرے
تو جس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ حضرات انبیاء
وملائکہ کی یا جنکا ذکر قرآن مجید میں مدح و ثنا کی
ساتھ ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام مثلاً
وہ انکی تمقیص کر سکتا ہے کوئی شخص ایسا
گمان نہیں کر سکتا۔

بگذرا ز ظن خطا اے بدگماں

ان بعض انظن انہم را بخوان۔

پس ایسے شخص کے کسی کلام سے اگر اس کے
خلاف کا ایسا ہوتا ہو تو اسکو مناسب محل پر
محمول کرنا واجب ہوگا چنانچہ احقر نے

وقال في الفص السليمانى (متكلما على
قول بعض المفسرين) وكنموافى ذلك
بجلا ينبغى مما لا يليق بمعرفة سليمان
عليه السلام بربه اله (مقام مذکور) قال
في الباب السابع والخمسين ومائة بعد كلام طويل يقارب ما سبق فانصه الى الوجوب
على الواعظ ذكر الله وما فيه تعظيمه وتعظيم رساله وعلما عامته اله (كبريت على
الهامش ص ۱۱۷ ج ۱)

فصوص کے مقامات بالا کی توجہات
صحیحہ و قریبہ ترجمہ کی ساتھ ساتھ کردی
ہیں اور کہیں کہیں اس کے ساتھ کلام بھی کیا
جنکو شفا حاصل کرنا ہو وہ ملاحظہ کر لیں۔

الاغتراب (۲۱)

قال في الفصل لعيسوى فلا نشان
في الرتبة فوق الملكة الارضية و
السموية والملئكة العالون خير من
هذا النوع الانساني بالنص الهى۔
الحل الا قوم مقام ثالث عشر و نقل
الجامع عن الفتوحات روى الشيخ انه
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
الانسان افضل ام الملكة فقال اما
علمت ان الله تعالى يقول من ذكرنى
فى نفسه ذكرته فى نفسى ومن ذكرنى
فى ملاء ذكرته فى ملائخيم منهم عم قال
عليه السلام وكم ملاء ذكر الله فيهم وانا
بين اظههم قال الشيخ ففرحت بذلك
(الحل الا قوم مقام مذکور) و قال

(ترجمہ) شیخ نے فص عیسوی میں
کہا ہے کہ انسان رتبہ میں ملکہ ارضیہ و سماویہ
سے فوق ہے اور ملکہ عالین اس نوع انسانی
سے افضل ہیں نص الہی سے (غالباً یہ نص
شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت
من العالین جسکی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہے
استکبرت علی من هو مثلك یعنی عنصرا ام
کنت من العالین عن العنصر و است کذلک یعنی
بالعالین من علانذاتہ عن ان یکون فى نشأۃ
النورۃ عنصرا یا اھ یعنی لو کنت من العالین لکنت
خیر ام نہ لکون العالین خیر من الانسان)
اور مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک
خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل

فی الباب السابع والا ربین من الفتوح
 عما غلط فیہ جماعة قولہم انما کان ابن
 آدم افضل من الملك لکون ابن آدم له
 الترقی فی العلم والملك لا ترقی له الی قوله
 ولوان الملكة لم یکن لها ترقی فی العلم
 وحرمت المزید فیہ ما قبلت الزیادة من
 آدم حین علمها الاسماء کلها فانه زادهم
 علما الہیابا لاسماء لم یکن عندهم فبحیة
 وقد سوه (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۱۳۶)
 وقال ناکنت اذهب الی تقضیل المسئلة
 الاعلی من الملكة علی خواص البشر لان رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم اعطانی الدلیل علی
 ذلك فی واقعة وقعت لی وکنت قبل
 هذه الواقعة لا اذهب فی هذه المسئلة
 الی مذهب جملة واحدة (کبریة علی الہام
 ج ۱ ص ۱۳۶)

یا ملئکہ آپ نے فرمایا تم کو معلوم نہیں کہ حق تعالیٰ میں
 کہ جو شخص مجھ کو اپنے جی جی میں سزا یاد کرتا ہے
 میں اسکو سزا یاد کرتا ہوں اور جو شخص مجھ کو جمع
 میں یاد کرتا ہے میں اسکو ایسے مجمع میں یاد کرتا
 ہوں کہ اسکے مجمع سے بہتر ہوتا ہے ہمیں تعزیم فرمائی
 ہے (یعنی کسی کا استثناء نہیں فرمایا گیا) حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے
 مجمع ایسے ہوئے ہیں کہ ان میں حق تعالیٰ کا ذکر
 کیا جاتا ہے کہ میں ان کے درمیان موجود ہوتا
 ہوں (تو اسوقت حق تعالیٰ جس مجمع میں ان
 ذاکرین کو یاد فرما دیگا لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع
 سے اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملئکہ مجھے بھی افضل
 ہوں گے) شیخ کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش ہوا
 (معلوم ہوا کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ ملئکہ انسان
 سے افضل ہیں ورنہ خوش کیوں ہوتے) اور فتوحات
 کے سینتالیس باب میں فرمایا ہے کہ بنجلہ ان

امور کے جن میں ایک جماعت نے غلطی کی ہے ان کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اسلئے افضل ہے
 کہ آدمی کو تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ اگر
 ملئکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام
 سے قبول نہ کرتے جبکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسما کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسما
 کا ایسا علم اتنی زائد دیا جو ان کو حاصل نہ تھا جس پر انھوں نے حق تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی اور شیخ نے
 کہا ہے کہ میں ملا اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا نہ سبب رکھتا ہوں اسکی وجہ یہ ہے کہ رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو اس پر ایک واقعہ میں جو مجھ کو پیش آیا ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میرا

واقعہ سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا۔ **ف** یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے ان اقوال سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ ملئکہ کو گو بھلی ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

الاقترب (۲۱)

(ترجمہ) شیخ نے فصل آدم میں کہا ہے کہ ملئکہ میں آدم کی سی نہ جامعیت ہے اور نہ وہ اُن اسماء الہیہ پر واقف ہو جو یہ مضمون بیان تک چلا گیا ہے کہ اگر اُن کو اپنے نفس کی معرفت ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو) جانتے اور اُس کو جانتے تو (آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے الخ اور شیخ نے باب تین سو سرسٹھ کے اواخر میں فرمایا ہے کہ اشاعرہ کی اس قول کی کہ خواص بشر اپنے غیر سے (خواہ وہ غیر ملئکہ ہی ہوں) افضل ہیں تا یہ کہ حق تعالیٰ نے جب سے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا خواب میں کبھی صورت آدم

قال فی فص آدم و لیس للملئکۃ جمعیۃ آدم ولا وقفت مع الاسماء الالہیۃ الی قولہ فلو عرفوا نفوسہم لعلوا و لو علموا العظمیٰ الخ (الحل لا قوم) وقال الشیخ فی اواخر الباب السابع والستین وثلاثاۃ ما یوید قولہ لا شرف ان خواص البشر اشرف من غیرہم کون الحق تعالیٰ من حین خلق آدم ما رؤی فی المنام قط الا علی صورۃ شرفها واستقامتہا وکان قبل خلق آدم تجلی للرائی فی المنام فی کل صورۃ فی العالم الخ (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۲۸)

کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے تجلی فرماتے تھے۔ **ف** ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملئکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی رہی سو ہمیں درجواب منقول ہیں

پسلا جواب

ذکر الشیخ عبد الکریم الجیلی رحمہ اللہ **(ترجمہ)** شیخ عبد الکریم جیلی رحمہ اللہ نے

ان الشيخ جبر عن القول بتفضيل الملكة
على خواص البشر قبل موته بسنة و
انجبر هو من اهل السنة انتهى (كبريت علی)
الهامش ج ۱ ص ۱۲۶

ذکر کیا ہے کہ شیخ نے اس قول سے کہ ملکہ کو
خواص بشر پر فضیلت دی جاوے اپنی وفات
سے ایک سال قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت
کے موافق ہو گئے۔

دوسرا جواب

قال المشعل في اعلم يا اخي ان القول
بتفضيل الملكة على خواص البشر قد
نسب للشيخ محي الدين وهو الذي رايت
في نسخة الفتوحات بمصر وقد قد منا
في الخطبة ان نسخة مصر مما دس فيها
على الشيخ والذي رايت في النسخة المقتضية
على نسخة الشيخ بقونية المروية عنه
بلاستاد ان خواص البشر افضل من خواص
الملكة ويؤيده ما قاله الشيخ من الشعر
اول الباب الثالث والثمانين وثلاثمائة
من تفضيل محمد صلى الله عليه وسلم
على خواص الملكة بعد كلام طويل
وليس يدرك ما قلنا سوى رجل
قد جاوز الملائحة العلوى والرسلا
ذاك الرسول رسول الله احمد نا
رب الوسيلة في اوصافه كمالا
فاياك ان تنسب الى الشيخ القول بهذا

(ترجمہ) امام شہرانی نے فرمایا اور بھائی
اس بات کو جان لو کہ قایل ہونا ملکہ کی تفضیل
کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے
اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصر
نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے
ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں
غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے
قونینہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ کے اُس نسخہ
سے مقابلہ کیا گیا ہے جو اُن سے باسناد مروی ہے
وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملکہ سے افضل
ہیں اور اسکی تائید شیخ کے اُس شعر سے ہوتی ہے
جو انھوں نے باب تین سو تراسی کے اول میں
ملکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل
میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اور کما مضمون
یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اسکو بجز ایک بات
کے کوئی ادراک نہیں کر سکتا جو کہ سب اعلیٰ
(یعنی ملکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے

الاعتزال الشامل التفضیل للملک علی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم (مبحث ثامن وثلاثون
ج ۲ ص ۴۹)

ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول اللہ
ہمارے احمد میں جو صاحب وسیلہ میں اور
اپنے اوصاف میں کامل ہوئے ہیں پس

خبردار شیخ کی طرف اسکی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قابل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ
کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی
جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ
جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے پھر رجوع کیسے کیا جاتا
یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعویٰ پر غیر ظاہر ہے کہ لا یمتحن علی اهل العلم باقی حدیث
فضیلت جزئیہ پر محمول ہو سکتی ہے یا خیریت باعتبار اکثر احادیث کے جو جس سے رسول اللہ صلی
علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے خواب پر یہ
شبہ خواب کا تو واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں
اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد
کیا ہے اس سے دعویٰ کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور
دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انہدام لازم نہیں آتا یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے
ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ مسئلہ فی نفسہ طاعنی اور مجتہد فیہ ہے حتیٰ کہ اسکے بعض
اجزاء میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں عجب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور تو
کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا ان دلائل متعارضہ کو شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا جس سے
مقصود فیصلہ کرنا تھا بلکہ ہر دلیل کا اقتضای بیان کرنا تھا ناظرین و سامعین نے اسکو ان کا قول
قرار دید یا کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی
ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیر الخلق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہوا اسلئے
اس توقف و تردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنیٰ کہنا ضروری ہوگا۔

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے اپنی کتاب
لوائح الانوار میں فرمایا ہے کہ محکوم مسئلہ متنازل

قال الشیخ محی الدین فی کتابہ لوائح الانوار
لم ینظر لی وجہ الخلاف فی التفاضل

بین خواص البشر والملئكة لان من شطر
التفاضل ان يكون بين جنس واحد
والبشر والملئكة جنسان فلا يقال مثلاً
الحمار افضل من الفرس وانما يقال هذا
الحمار اشرف من هذا الحمار اللهم الا ان
يقال ان التفاضل حقيقة انما هو في
الحقائق التي هي الارواح والارواح البشر
ملئكة فالملئكة اذ اجزاء من الانسان
فالكل من الجزء والجزء من الكل ومبحث
ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۴۸

خواص بشر وملئکہ میں اختلاف کی کوئی وجہ
ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے
کہ وہ جنس واحد کے درمیان ہوتا ہے اور بشر
اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس بنا پر) مثلاً
یوں نہ کہا جاوے گا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے
صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حمار دوسرے حمار
سے افضل ہے ہاں اگر یوں کہا جاوے تو ممکن ہے
کہ تفاضل حقیقت میں ان حقائق میں ہوتا ہے
جو ارواح ہیں اور ارواح بشر کی بھی ملئکہ ہی
ہیں سو اس حالت میں فرشتہ انسان کا جزو

ہو اپس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا (تو دونوں ایک ہی جنس سے ہو گئے اور ان
میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) (۱) اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ
شیخ اس اختلاف ہی کو غیر موجب بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے قایل ہونیکا
ان سے کب احتمال ہے (۲) امام شعرانی نے شیخ کو اس قول کو نقل کر کے اس پر اعتراضات
سے ایک شبہ کیا ہے۔

فلتأمل هذا وما قبله من كلامه في مجرا
واشاره ما قبله الى ما سبق من كلامه
قريباً ونصبه قال (الشيخ) والذي نقول
نحن به ان معنى للمفاضلة المعقولة من
قولنا فضلنا بعض النبيين على بعض
اعطينا هذا مالم نعط هذا واعطينا هذا
مالم نعط من فضله ولكن من مراتب
الشرف (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۴۸)

(ترجمہ) اسمیں اور اسکے قبل جو شیخ
کا کلام ہے اسمیں غور کرنا چاہئے اور تنقیح کرنا
چاہئے اور قبل والے کلام سے مراد ان کا وہ
کلام ہے جو قریب ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور
اسکی یہ عبارت ہے کہ شیخ نے (تفاضل انبیاء
علیہم السلام کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس
بات کے قایل ہیں وہ یہ ہے کہ جو تفاضل
حق تعالیٰ کے ارشاد فضلنا بعض النبيين

علی بعض سے معقول ہوتا ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اس (پہلے) کو نہیں دی جسکو (پہلے و صف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقاً نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف میں سے (حاصل شہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفاضل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال بے معنی ہوا اور کلام سابق میں جو تفسیر تفاضل کی کی ہے وہ عام ہے جنس واحد جنسین مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفاضل کا سوال ہو سکے تو یہ تعارض ہوا حق عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفاضل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفاضل ملک و بشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود ہمیں بھی تردد ہو کہ تفاضل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جاوے گا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا و ہذا ہو عین الجواب الثالث

الاخترا ب مع

الاقترا ب (۲۲)

(ترجمہ) امام شعرانی نے (بطور سوال و جواب کے) کہا ہے کہ اگر تم سوال کرو کہ وسیلہ (جسکی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہو سکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو بلجاوے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں لیں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف

قال الشعرانی فان قلت فهل الوسيلة مختصة به فلا تكون لغيره ام يصح ان تكون لغيره لقوله في الحديث لا ينبغي ان تكون الا لعبدا من عباد الله وارجو ان يكون انا هو (تماماً) اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على فان من صلي على صلاة صلي الله عليه بها عشرا ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها من نزلتي الجنة

لا ینبغی الا لعبد من عباد الله وارحو
 ان اکون هو فمن سأل لی الوسیلة حلت
 علیه الشفاعة رواه مسلم (فلم یجعلها له
 صلی الله علیه وسلم نصیفاً فالحجاب كما قاله
 الشیخ محی الدین فی الباب الرابع والسبعین
 فی الجواب الثالث والتسعين ان الذی
 نقول به انہ لا یجوز لاحد سوال الوسیلة
 لنفسه اذ با مع الله تعالى فی حق رسولہ
 صلی الله علیه وسلم الذی ہدانا الله
 بہ وایثار الیہ فی نفسنا وما طلبنا
 ان نسأل الله له الوسیلة الا تواضعاً لنا
 وبالیقالنا نظیر المشاویة (لانا اذا کان
 افضل فلن یکون ذلک المقام غیر ذلک
 الھام علیہ الصلوۃ والسلام) فتعین
 علینا اذ با وایثار او مروۃ ویکارم اخلاص
 ان الوسیلة لو كانت لنا لو ہبنا الیہ ^{لله}
 علیہ وسلم وکان ہوا لاولی با فضل لہ ^{تجا}
 لعلو منصبہ ولما عرفناہ من منزلتہ عندنا
 تعالی وھما یؤید تحريم سوالنا الوسیلة
 لا نفسنا ما ذکرہ العلماء فی الخصائص
 من تحريم خطبة المرأة التي عرض علیہ
 الصلوۃ والسلام ولیہا بتزویجہا لہ
 ولذلك امتنع ابو بکر رض من اجابة ^{حين}

ایک ہی بندہ کیلئے ہوگا اور محکوم امید ہے کہ وہ
 بندہ میں ہوگا اور پوری حدیث یہ ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب
 تم مؤذن کی اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح
 کہا کرو جس طرح مؤذن کہتا ہے پھر (بعد اذان
 کے) مجھے درود بھیجا کرو اسلئے کہ جو شخص مجھے
 ایک درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے عوض
 میں اُس پر دس بار رحمت بھیجتا ہے پھر میرے
 لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو اسلئے کہ وہ
 ایک درجہ ہے جنت میں کہ تمام بندگان خدا
 میں وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے شایان ہے
 اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہونگا پس
 جو شخص میرے واسیلہ کی دعا کر لگا اس پر
 میری شفاعت متوجہ ہوگی روایت کیا اسکو
 مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
 درجہ کو تصریحاً اپنے لئے معین نہیں فرمایا (ضرر)
 امید ظاہر فرمائی ہے تو آیا دوسرا شخص اس
 درجہ کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے یا نہیں)
 تو اسکا جواب جیسا کہ شیخ محی الدین رحمہ نے باب
 چوتھ جواب تہر میں فرمایا ہے یہ ہے کہ کسی
 شخص کو مقام وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات
 کیلئے جائز نہیں بوجہ ادب خداوندی کے
 اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأله عمران يتزوج انتبه حفصه و
قال ابو بكر اني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يذكرها انتهي وقد رأيت في
نسخة من نسخ الفتوحات بمصر وانصب
يجوز لكل مسلم ان يسأل لنفسه الوسيلة
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يعينها لنفسه ولعلمها من النسج
المدسوس فيها على الشيخ او رجوع عنها
بدليل قوله صلى الله عليه في الباب السابع
وثلاثين وثلاثمائة ان منزلته صلى الله عليه
وسلم في الجنان هي الوسيلة التي ترفع
منها جميع الجنان وهي في جنة عدن
دار المقامة وهي في كل جنة اعظم
منزلته فيها انتهي فايالك ان تصيف الى
الشيخ ما في النسخة المدسوسة ثم تعترض
عليه والله اعلم (مبحث ثانی وثلثون ج ۲)

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ہم کو ہدایت فرمائی
ہے اور نیز بوجہ آپ کو اپنے نفس پر ترجیح دینے
کے اور آپ نے جو ہم سے اسکی فرمائش فرمائی ہے
کہ ہم آپ کے لئے مقام وسیلہ کی دعا کریں
تو صرف ہمارے ساتھ تواضع کا برتاؤ فرمانے
کے لئے اور ہماری تالیف قلب کے لئے
جسکی نظیر ہم سے مشورہ لینا ہے (کہ اُس کا
منشا بھی صرف تواضع و تالیف قلب ہے
ورنہ آپ کو ہمارے مشورہ کی کیا حاجت ہے
اسی طرح آپ کو ہماری دعا کی کیا حاجت ہے
یہاں بھی تواضع اور ہماری تالیف قلب مقصود
ہے اور وجہ اسکی (کہ اپنے نفس کیلئے مقام وسیلہ
کی دعا جائز نہیں) یہ ہے کہ جب آپ (تمام
خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ
مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ
کے پس ہمارے دُعا دہا اور ایشا را اور مروۃ اور

اخلاقا یہ امر تعین ہے کہ اگر (بفضل محال) مقام وسیلہ ہم کو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت
میں اسکو پیش کر دیتے اور آپ ہی فضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے
اور بوجہ آپ کے اُس مرتبہ عند اللہ کے جو ہم کو معلوم ہے اور منجملہ اُن امور کے جن سے ہمارے اپنے نلو
وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جسکو علمائے خصال نص میں ذکر کیا ہے
کہ اُس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جسکے دلی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی ماں
اپنے نکاح کیلئے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کہنا ماننے سے
رک گئے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُن سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے

نکاح کر لیں اور (حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے بیخ ظاہر کیا تو انہوں نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے سنا تھا (اسلئے نہ خود نکاح کر سکتا تھا اور نہ حضور کا راز ظاہر کر سکتا تھا یہ وجہ تھی صاف جواب نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں تھے اُن میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعا کرے اسلئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (مہم طور سے فرمایا کہ ایک بندہ کیلئے ہے تو ہر بندہ میں اسکا احتمال ہے اسلئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ اُن نسخوں میں سے ہے جنہیں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کر دی گئی ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاد ایسا کہا ہو پھر) اس سے رجوع کر لیا ہو گا بدلیل اُن کے اُس قول کے جو باب تین سو سینتیس میں ہے کہ آپکا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن دار المقام ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے شیخ کا قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مدو سے ہے اور پھر اُن پر اعتراض کرو واللہ اعلم ف کسی نے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا ہو گا اسکا یہ جواب شعرانی نے شیخ ہی کے کلام سے دیا ہے تقریر اعتراض و جواب کی ظاہر ہے اور یہ سات مباحث لمبر ۱۶ سے یہاں تک نبوت کے متعلق ہیں جیسے اسکے قبل اقل سے لمبر ۱۵ تک ذات و صفات کے متعلق تھے جس پر اُن مباحث کے ختم پر تبیین بھی لکھی ہے اب یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور اُن ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہو جاوے گا و یا اللہ التوفیق و بیدارہ ازمتہ التحقیق و ہوالہادی و نعم الرفیق فی کل مقصود و کل طریق۔

الاغتراب (۲۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص موسوی میں کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون کی آنکھ کی ٹھنڈک (جسکا ذکر حضرت آسکیہ قول میں ہے قوۃ

قال الشیخ فی الفص الموسوی و کان (موسیٰ علیہ السلام) قوۃ فرعون بالیمانی الذی اعطاه اللہ عند العرق فقبضہ

طاهر و مطہر الخ (الحل لا قوم) وقال
فی الفتوحات وكان ابتداء الغرق عذاباً
فصار الموت فیہ شهادة خالصہ برئیتہ
لم یخللہا معصیۃ فقبض علی افضل
عمل وهو التلفظ بالایمان الخ (سبیل السداد
عن روح المعانی ج ۳ ص ۲۹۲)

عین لی و لك) اس ایمان کے بدولت بن گئے
جو فرعون کو غرق کے وقت اللہ تعالیٰ نے
عطا فرمایا پس اسکی روح ایسے حال میں قبض
فرمائی کہ وہ طاہر و مطہر ہو گیا اور فتوحات میں ہے
کہ ابتداً غرق کی تو عذاب تھا (کہ مخالفت کی
سزا میں واقع ہوا) پھر اس غرق میں مرنے (آخر
میں) شہادت خالصہ صافیہ ہو گئی کہ تمہیں کوئی معصیت ہی متخلل نہیں ہوئی پس افضل عمل پر
وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے **ف** ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ
یہ فرعون کے قبول ایمان کے قایل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے

الاقتراب (۲۳)

قال الشیخ فی الباب الرابع والستین وثلاثاً
بعد کلام طویل وقد حکى الله تعالى عن
فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الله
آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين
فلم ینفعه هذا الايمان واطال فی ادله
انه لم ینفعه ایمانه قلت فکذب والله
وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین انه یقول
بقبول ایمان فرعون وهذا نص یمکن
التاقل علی انه قال بقبول ایمان فرعون
جماعۃ منهم القاضی ابوبکر الباقلائی
وبعض المناطقة قالوا لان الله حکى عنه
الایمان آخر عہدہ بالدنیا وجمہور العلماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو چونتیس
میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اُس نے یہ
کہا کہ میں اسپر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود
نہیں بجز اُس ذات کے جسپر بنی اسرائیل
ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں ہوا اسکو
ایمان نافع نہیں ہوا اور شیخ نے اس دعوے
کے دلائل میں بہت کلام طویل کیا کہ اسکو
اسکا ایمان نافع نہیں ہوا شعرانی کہتے ہیں کہ
پس وہ شخص کاذب ہے اور مفتری ہے جس نے
شیخ محی الدین کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ
قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ انکی

قاطبة علی عدم قبول ایمانہ وایما جمیع
 من آمن فی الباس لان من شرط الايمان
 الاختيار وصاحب ايمان الباس كالمجأ
 الى الايمان ولا ايمان لا ينفع صاحبه الا
 عند القدرة علی خلافه حتی يكون المرء
 مختاراً ولا متعلق الايمان هو الغيب
 ولما من يشاهد نزول الملائكة بعذاب
 فهو خارج عن موضوع الايمان والله اعلم
 (المبحث الحادی والخمسون ج ۲ ص ۱۱۱)
 قال الشرائع ومن دعوى المتكران الشيخ
 يقول بقبول ايمان فرعون وذلك كذب
 واختراع علی الشيخ فقد صرح الشيخ فی
 الباب الثاني والستين من الفتوحات
 بان فرعون من اهل النار الذين لا يخرجون
 منها ابداً الا بدین والفتوحات من الاخر
 مؤلفاته فانه فرغ منها قبل موته بخمسة
 سنين قال شيخ الاسلام الخالدي رحمه الله
 والشيخ محي الدين بتقدیر صدق ذلك
 عنه لم ينفر ديه بل ذهب جمع كثير من
 السلف الى قبول ايمان لما حكى الله عنه
 انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت
 به بنو اسرائيل وانا من المسلمين كان
 ذلك آخر عهده بالدين وقال ابو بكر

تصريح (مذكور) اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے
 (ایک جواب تو یہ ہے اور) علاوہ اس کے
 (دوسرا جواب علی سبیل التسليم یہ ہے کہ اگر بالفرض
 یہ اُن کا قول بھی ہو تو اُس میں وہ متفرد نہیں ہیں
 اعتراض طعن کیا جائے بلکہ ایک درجہ
 بھی قبول ایمان فرعون کی قابل ہوئی ہے اُن
 سے قاضی ابو بکر باقلانی اور بعض جنابہ بھی
 ہیں وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
 فرعون کا ایسے وقت میں ایمان لانا نقل فرمایا
 کہ اُس کا دنیا میں آخری وقت تھا تو اس کا خاتمہ
 ایمان پر ہوا اور جمہور علماء عموماً اس کا ایمان کے
 عدم قبول پر ہیں نیز اُس کے بھی جو حالتیں
 (شدت موت) میں ایمان لاوے اس لئے کہ ایمان
 کی شرط اختیار ہے اور ایمان باس والا
 مثل اُس کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر کیا
 جاوے اور ایمان اپنے اختیار کرنے والے کو
 اسی وقت نافع ہوتا ہے جب اُس کے خلاف
 پر بھی قدرت ہو تاکہ وہ (ایمان لانے میں مختار
 ہو اور دوسرا اس وجہ سے (مقبول نہیں)
 کہ ایمان کا متعلق غیب ہے اور جو شخص ملکہ
 عذاب کے نزول کا مشاہدہ کر لے وہ موضوع
 ایمان سے خارج ہو جاتا ہے (ایک دوسرا
 مقام پر) شرابی نے کہا ہے کہ معترض کا ایک

دعوے یہ بھی ہے کہ شیخ قبول ایمان فرعون کی
 قایل ہیں اور یہ محض کذب اور شیخ پر افتراء ہے
 کیونکہ شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں
 تصریح کی ہے کہ فرعون اُن اہل نارت سے ہے جو
 اُس سے ابد الابد بھی نہ نکلیں گے اور فتوحات
 اُن کے مولفات میں آخری کتاب ہے کیونکہ
 اُس سے تقریباً تین سال قبل وفات فارغ
 ہوئے ہیں شیخ الاسلام خالدی رحمہ اللہ
 کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ قول بالفرض تقدیم
 صادر بھی ہوا ہو تو وہ ہمیں منفرد نہیں بلکہ
 متقدمین سے بھی ایک کثیر جماعت اُس کے
 قبول ایمان کی طرف گئی ہے بوجہ اسکے کہ
 اللہ تعالیٰ نے اُس سے یہ حکایت فرمائی ہے
 کہ اُس نے یہ کہا امنت بالذی امنت بہ
 بنو اسرائیل وانا من المسلمین (اس کا
 ترجمہ بھی گزر چکا) اور یہ کہنا اُس کا آخری وقت
 میں تھا اور ابوبکر باقلانی نے کہا ہے کہ اُس کا
 قبول ایمان ہی دلیل کی رو سے اقویٰ ہے
 اور ہمارے لئے کوئی نص صریح اسمیں وارد
 نہیں ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر اہوا اور جمہور
 سلف و خلف کی دلیل اُس کے کفر پر ہے
 کہ وہ باس کی حالت میں ایمان لایا ہے اور
 اہل باس کا ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے

الباقلانی قبول ایمان ہوا لا قویٰ من حیث
 الاستدلال ولم یرد لنا نص صریح انہ مات
 علی کفرہ ودلیل جہوں بالسلف والخلف علی
 کفرہ انہ آمن عند الباس وایمان اہل
 الباس لا یقبل (الفصل الثانی ج ۱ ص ۱۱)
 وقال فی الباب السبعین فی الزکوۃ ان التبت
 من الفرائض الواجبة حال تکلیف فان
 اخرها الی الاحتضار لم تقبل وایمان اہل
 یقبل ایمان فرعون انتہی قلت فکذب
 واللہ وافتری من قال ان الشیخ محی الدین
 یقول بقبول ایمان فرعون وھذا انصہ
 یکذب الناقل واللہ اعلم (مبحث ساد
 وخسون ج ۲ ص ۱۱) قال الشیخ فی الباب
 الثانی والستین من الفتوحات وترجع
 الاربعة اقسام الی المجرمین خاصة قال
 تعالیٰ وامتاز الیوم ایہا المجرمون ای
 المستحقون لان یكونوا اھلاً لسنن جہنم
 لا یخرجون منها ابد الی الجنة القسم
 الاول المنکرون عن امر اللہ کفرعون و
 النمرود وابی لھب واضرارہم الی قولہ
 فھولاء الاربعة هم الذین لا یخرجون
 من النار من جن وانس انتہی قلت فکذب
 واللہ وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین

انه يقول بقبول ايمان فرعون ولوانه
كان يقول به ما صرح به ههنا بانه من
اهل النار الذين لا يخرجون منها ابدا لا بد
فاما انه مدسوس عليه، كما مرّت الاشارة
الى ذلك في الخطبة ولما انه كان تبع
فيه القاضي ابا بكر الباقلاني فانه قابل
بقبول ايمان فرعون لان الله تعالى حكى
عنه انه قال لا اله الا الذي امنت به
بنو اسرائيل واتامن المسلمون ولم يحك
عنه ما يناقضه بعد ذلك وقد انعقد
اجماع الائمة كلهم على عدم قبول ايمانه
قايلا ان تنقل عن الشيخ محي الدين انه
يقول بقبول ايمان فرعون وتحرق الاجماع
لا سيما والفتوحات من اواخر مؤلفاته لانه
فرغ منها قبل موته بنحو خمس سنين والله
تعالى اعلم (المبحث الحادي والسبعون
ج ۲ ص ۱۴۵)

باب نہتر میں زکوٰۃ کی بحث میں کہا ہے کہ تو بہ
کرنا ان فرائض میں سے ہے جو مکلف ہونیکی
حالت میں واجب اگر حضور موت تک اسکو
مؤخر کر دے تو پھر مقبول نہیں ہوتی اور اسی سطر
فرعون کا ایمان مقبول نہیں ہوا (امام شعرانی
کا قول ہے کہ) میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص
کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول
ایمان فرعون کے قابل ہیں انکی یہ تصریح اس ناقل
کی تکذیب کرتی ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کو اس
قول مذکور محل کی تفصیل ہے یعنی) شیخ نے فتوحات
کے باب باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے چاروں
قسموں کا مرجع خاصۃً مجرمین کی طرف ہو چکے
حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہو جاؤ
اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو اسکے مستحق ہیں کہ وہ سکو
جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں سے جنت کی
طرف اب تک نہ جاسکیں (اُن میں سے) ایک قسم
وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں جیسے

فرعون اور فرود اور ابولسب اور اُن کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ چاروں قسمیں وہ
ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں خواہ انسان ہوں فقط (شعرانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں
کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اسکو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون
کے قابل ہیں اور اگر وہ اسکے قابل ہوتے تو اس مقام پر اسکی کیوں تصریح کرتے کہ وہ اُن اہل نار کے
جو اُس سے ابداً آباد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو اُن کے کتاب میں ٹھونس دیا
گیا ہے جیسا کہ (یواقیت کے) خطبہ میں اسکی طرف اشارہ گزر چکا ہے اور یا اس میں انھوں نے قاصی

ابوبکر باقلانی کا اتباع کر لیا ہوگا (پھر رجوع کر لیا ہوگا کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اُس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الہ الا الذی امننت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین اور اسکے بعد اسکے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی (یہ ابوبکر کی دلیل شرعی اسکو رد کرتے ہیں) اور (کہتے ہیں کہ) اسکے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے سو تم اسکی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو خاصکر اس حالت میں کہ فتوحات انکی آخری مؤلفات میں سے ہے کیونکہ وہ اُس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف تقریر مذکور کا حامل دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ پہلا قول ہوگا پھر اس سے رجوع کر لیا دوسرا یہ کہ انکی کتاب میں کسی نے الحاق کر دیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اسکے خلاف ہے اور وہ آخری تصنیف ہو اور آخری ہونے کی دلیل میں یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بنا پر تین برس اور ایک عبارت کی بنا پر پانچ برس قبل وفات اُس سے فارغ ہوئے ہیں جسمیں تطبیق اس طرح ہوتی ہے کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہو اور تہذیب تین برس پہلے کی ہو اور اسکی ساتھ اسکو بھی منضم کرنا چاہئے کہ فصوص جسمیں وہ عبارت قبول ایمان فرعون کی ہے اس سے پہلے کی تصنیف ہے چنانچہ دلیل اسکی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۳۳۰ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف جیسا اسکے خطبہ میں ہے ۳۲۰ھ کی ہی یعنی وفات سے نو دس سال قبل کی تو فتوحات کا قول مؤخر ہوا فصول کے قول سے پس فصوص کے قول کو مدسوس یا مرجع عنہ کہا جاوے گا مگر اس تقدم و تاخر پر تو یہ خدشہ ہے کہ فصوص شیشی میں ایک مقام پر یہ عبارت ہے وقد بینا هذا فی الفتوحات المکیة جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور یہ خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسروں کی تاریخ سے مقدم ہوگی گو اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے اس تفصیل کے بعد اُس سابق میں اُس کا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جاسکتا ہے تو اس جملہ سے اُس دھوکے تاخر میں قبح نہیں ہوا اور اس تقدم و تاخر کو مانکر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا مؤخر ہونا مفید ہوتا مگر یہی مضمون اُس میں بھی موجود ہے جسکو اغتراب کی سرخی میں بحوالہ سبیل السداد روح المعانی سے نقل کیا گیا ہے تو اب تقدم و تاخر تو قرینہ

نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کہ یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جاوے اور یا تعارض کے وقت بنا بر ایک قاعدہ علیہ کے اس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ یہ ہے کہ اذا اختلف كلام امام يوشذ منه بما يوافق الاصل الظاهرة (مقام عشرين من الحل الاقوم عن روح المعاني) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر فصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کئے ہیں ان میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے چنانچہ الحل الاقوم میں ان کے کلام سے سات دلیلیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہر حال مسئلہ میں مسلغ اجتہاد کا نہیں ہے اور قائلین بالایمان کی بڑی دلیل اسکا انکم بکلمۃ الایمان ہے مگر حق تعالیٰ کا ارشاد الان قد عصیت قبل و کنت من المفسدین نص ہے اس کے رد میں ہیں اسلم جواب میں یہی ہے کہ اس قول کو مدسوس کہا جاوے جیسا شعرانی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کی ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے جو کہ نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اس جواب کا ایک ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخہ ہیں اور اس بنا پر احتمال تھا کہ شاید کسی کو دھوکہ ہو جاوے یا حکمران سوچے کہ وہ رسالہ عربی سے اردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہو جس سے وہ عوام کی نظروں سے بھی گزر گیا اسلئے ضروری معلوم ہوا کہ اس جواب کو مع جواب پنجاب کے جو بعض اہماء نے تحریر کیا ہے ان ہی کی عبارت میں ملخصاً نقل کر دیا جائے **وہوہلا** اسکے بعد یعنی بعض اور مضامین کے بعد (مزید) مراد اس سے اس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے۔ اور فصوص الحکم میں لکھا گیا ہے کہ مومن ہوا اور حق سبحانہ نے اسکے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اسکی روح قبض کی۔ کیونکہ جب وقت وہ مر اسوقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور گناہ ہائے سابق ایمان سے معاف ہو چکے تھے سو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں جس فرعون کی حالت بیان کی گئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور فصوص میں جسے ایمان کی خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے کیونکہ فصوص جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اس لئے اس میں جہتِ رضا میں ہیں وہ بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاوے گی اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہوگی اور عالم شہادت کی خبر ہوگی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے اس کا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اس کا عالم شہادت میں ہونا ضرور نہیں جیسا کہ اس کو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلاً بیان فرمایا ہے پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعی ہے اور اس کا منکر کافر ہے اور ایمان فرعون مثالی ظنی ہے کیونکہ اس کی بنا ایک خبر واحد ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رانی حقاً فان الشیطان لا یمثل بی پس اس کا منکر کاہنوں کا بلکہ اس کو قطعاً فاسق کہا جاوے گا اب کلام محصل یہ ہے یہ محصل تھا زید کے کلام کا جس کو دیکھ کر خدائی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے سبحان الذی ہو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے مسلمانوں اور توحید کا یہ کہنا غلط ہے کہ قصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبارِ عارفی عالم مثال ہیں کیونکہ خواب گو عالم مثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اسکے لئے یہ کب ضرور ہے کہ ہمیں جو خبر دی جا رہی ہے وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور قصوص میں اس کا دعویٰ نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل ان کو عالم مثال کی خبریں کہنا سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے یہ ہی توجہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سو بھی اور نہ کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سو بھی پھر اگر اس کو مان بھی لیا جاوے گو واقع میں ایسا نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دے گا جس میں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں ہے اسی کے کفر کا انکار کیا ہے چنانچہ انھوں نے فتوحات مکیہ بائیں میں الان وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم ننجیک ببدا ناک لتکون

لمن خلفك آية الخ کی اس طرح شرح کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہو اور
 کہا ہے ما فی الآیۃ ان باس الاخرة لا یرتفع وان ایمانه لم یقبل وانما فیہا ان باس الدنیا
 لا یرتفع عن نزل بہ اذا آمن فی حال نزولہ الا قوم یونس علیہ السلام۔ نیز کہا ہے
 فكان ابتداء الغرق عذابا فصدا الموت فیہ شہادۃ خالصۃ برئۃ لم یتخللہا
 معصیۃ فقبض علی افضل عمل وهو التلغظ بالایمان کل ذالک حتی لا یقنط احد
 من رحمۃ اللہ ولا اعمال بخواتیمہا فلم یزل الایمان باللہ یجول فی باطنہ وحال الطابع
 الالہی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء واللطائف الانسانیۃ فلم یدخلہا فظ کبریاء اھ
 نقلتہ من روح المعانی جلد ثالث ص ۹۲ پس اگر قصوص اور قرآن کے درمیان تعارض
 نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے درمیان تعارض ہو گیا دیکھیں زید کی وقایط بیعت اس تعارض
 کو اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر
 مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی تکفیر کرتی ہے صاحبو یہ ہوتے ہیں نافعی اور غلو فی الاعتقاد کے
 نتائج اور حقیقت یہ ہے کہ یہ یا شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت سے کشف مخالف اجماع اہل
 اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تخطیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم
 کے مضامین بدوس ہیں اور ملاحدہ و زنادقہ نے انکی کتابوں میں بھر دئے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھاؤ
 اور گمراہ ہوں یہ مسلک شیخ عبدالوہاب شرعی کا ہے الغرض قصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے
 بالکل غلط ہے اور سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن ہو اور
 عالم شہادت میں کافر ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں مومن
 ضرور ہے پس ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی کیونکہ
 عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اسکو عالم مثال میں بھی کافر ہونا چاہئے درہ لازم آئے گا کہ بعض
 اشیا جو عالم شہادت میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر بھی ہوا
 اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا **وہو محال**۔ نیز سمجھ میں نہیں
 آتا کہ جب فرعون مثالی مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہو گیا کیا
 ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جاسکتا ہے نیز اگر کوئی دعویٰ کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم

مثال میں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اسکا کس طرح رد کر گیا یا اسکا کوئی متبع اسکی کس دلیل سے حمایت کر گیا پس زید کا دعویٰ تخالف بین العین والمثال بلا ایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے اور یہ اختراع زید کی جو دت طبع کا ہے جس کا نشانہ غلو فی الاعتقاد ہے رہا واقعہ خواب کا سوا اس کا جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرانی کے خلاف ہے اور جو توجیہ مؤلف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعاً سن کرنا زید کی سراسر جرات و بیباکی اور نادانی و جہل ہے خدا بچا دے ایسے جہل و غلو فی الاعتقاد سے انتہی القدر الضروری من الکلام الذی هو من فصل الخطاب علی ذلک الجواب الذی ہو بعید عن الصواب من رسالہ سبیل السداد لبعض اهل الوداد احقر کہتا ہے کہ اگر کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجّت شرعیہ نہیں اور اس سے نہ کوئی اعتقاد ثابت ہو سکتا ہے نہ کوئی حکم کا ثبوت فی محلہ خوب سمجھ لو۔

الاغتراب (۲۲)

قال الشیخ فی فص یونسی واما اهل النار
فما لهم الی النعیم ولكن فی النار اذ لا بد
لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب
ان تكون بودا و سلاما علی من فیها و هذا
نعیمهم (الحال لا قوم مقام ثامن)
والوہی اور یہی ان کی نعیم ہے و جد اعتراض ہمیں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابعدار
کفای کے لئے ثابت ہے اور یہ اس کے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۲)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ والتابید
للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید
ترجمہ (شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں
مؤمنین کیلئے نعیم المقیم میں تابید اور کافریں

للكافرين والمنافقين في العذاب الاليم
 حق (خطبہ ج ۱ ص ۱) وقال في الباب
 العشرين خطا اهل النار من النعيم عدم
 توقع العذاب وخطهم من العذاب
 في حال عدمه توقعه فلا امان لهم
 بطريق الاخبار من الله تعالى بقوله لا يفتر
 عنهم واطال في ذلك (كبريت على الراس
 ج ۱ ص ۱) قال في باب الجنائز من الفتوح
 اعلم ان الاخبار الصحيحة والاصول الصريحة
 تقتضي مخرج قاتل نفسه من النار و
 ان النص الوارد بتأبید الخلود مخرج
 الزجر او يحمل على قاتل نفسه من الكفار
 الى آخر ما قال واطال وقال الشعراني بعد
 نقله قلت وفي هذا الكلام وما بعد
 (وهو نحو ما سبق) روى الشيخ وتكذيب
 لمن افترى عليه انه يقول يخرج اهل النار
 من الكفار والله اعلم (مبحث خامس و
 خمسون ج ۲ ص ۱) وقال الشعراني فان
 قلت فهل لاهل النار حظ من النعيم في
 وقت من الاوقات فاجاب كما قال الشيخ
 في الباب العشرين من الفتوحات نعم
 لاهل النار حظ من النعيم ولكن صوة
 نعيمهم عدم توهمهم وقوع العذاب

ومنافقين کے عذاب الیم میں تابید حق ہے اور
 باب عشرين میں فرمایا کہ اہل النار کا حصہ نعيم سے
 یہ ہو سکتا تھا کہ ان کو عذاب (دائم) کی توقع
 نہ ہوتی (تو اسکو سوچ کر کچھ تسلی ہو سکتی تھی)
 اور ان کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب
 میں بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا)
 یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اسکو سوچ کر
 بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی
 بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو
 اندیشہ سے بھی بڑھ کر ہے تو اور بھی سخت عذاب
 ہوگا اسی طرح ان کے لئے عدم توقع عذاب
 دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گو نہ
 تسلی ہوتی (تو اس صورت میں) ان کیلئے
 کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس
 طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس
 قول میں (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب کسے
 سبست (بھی) نکلیا جاوے گا اور ہمیں کلام
 طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں
 لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصل
 صریحہ اسکو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنے والا خود
 سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو اس باب میں
 تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع
 میں واقع ہوئی ہے یا اس خودکشی کو نیوالے

یہم کہا ان حظہم من شدة العذاب
توقعہ لانہ لا امان لہم بطریق الاخبار
عن اللہ تعالیٰ فلا یفتقر عنہم العذاب
فلم یزالوا فی غشیة من العذاب بعد غشیة
وافاقۃ بعد افاقۃ ففی حال الغشیة یعدون
بالعذاب المتخیل و فی حال الافاقۃ یعدون
بالعذاب المحسوس و ہکذا ابدا لا بدین و
دھر الداہرین فعلم ان اشد العذاب علی
اہل النار ما یقع فی نفوسہم من التوہمات
فانہم لا یتوہمون قط عذابا اشد مما هم
فیہ الا تکون فی نفوسہم لوقتہ (المبحث
الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۸) وقال
(الشیخ) و لیس عند اهل النار الذین ہم
اہلہا نوم و انما یکون النوم فیہا بعصاة
الموحدين فقط و هذا القدس الذی
یتنعمون بہ فی النار و لیس یرجون قال و
ذلك من رحمة اللہ بعصاة الموحدين قال
فعلم ان اهل النار الذین ہم اہلہا لا ینالون
لقولہ تعالیٰ لا یفتقر عنہم یعنی العذاب
وہم فیہ مبلسون ذکرہ فی الباب العشرين
من الفتوحات قال و اذا نام عصاة الموحدين
یکون نعیمہم فنامہم بالروية المحسنة فیروى نفسه
مثلا انہ یرجون من النار و صار فی فرح و سرور

پر محمول ہے جو کافر ہو ان کے قول کے آخر تک
جسمیں انہوں نے کلام طویل کیا ہے امام شرعی
نے اسکو نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور
جو اس کے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی
طرف سے جواب ہے اور اس شخص کی تکذیب
ہے جس نے ان پر افتراء کیا ہے کہ وہ اس کے
قابل ہیں کہ کفار و دوزخ سے خارج ہونگے و اشد
اعلم اور شرعی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل النار
کو بھی کسی وقت نعیم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا
جواب جدیداً کہ شیخ نے فتوحات کے باب
عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل النار کے
لئے نعیم سے حظ ہونے کی ایک صورت ہے
لیکن وہ صورت نعیم کی (واقع نہیں ہوگی کیونکہ
وہ صورت) یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا خیال
نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت عذاب سے
یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو (اور احتمال بلکہ
یقین عذاب کا تحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا
غیر متحقق پس کوئی صورت نعیم کی واقع نہ ہوگی)
اس لئے کہ ان کو کسی حال میں بھی (امان نہیں ہے)
اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب
ان کے کبھی سست نہ ہوگا پس وہ ہمیشہ اس
حال میں رہیں گے کہ عذاب سے اُن غشی
پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا جو حالت

واكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ
لا يرى شيئاً كما يرى اهل الدنيا ذلك
في مناصمهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله
من يرى نفسه في مناصم ذلك في يؤس
رضه وعقوبات وقراش من شوكة
ونحو ذلك نسأل الله العافية قلت
فقد كذب والله واخترى من نقل عن
الشيخ محي الدين انه كان يقول ان
اهل النار يتلذذون بدخولهم النار
وانهم لو اخرجوا منه تغذوا بابل الخمر
وان وجد نحو ذلك في شيء من كتبه فهو
مدسوس عليه فاني مررت على كتاب الفتوح
المكينة فرأيت مشحوناً بالكلام على عذاب
اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتبهم
واخرها قال الفارابي ريت على الهامش ج ۲
قال الشعراني بعد ما نقل بعض كلام الشيخ
على صفة عذاب اهل النار ما نصه قلت
فكذب والله واخترى من اشاع عن الشيخ
محي الدين ابن العربي رحمه الله انه كان يقول
ان اهل النار الذين هم اهلها يخرجون منها
بعد مدة تعذيبهم وكذلك كذب من
دس في كتاب الفصوص والفتوحات
المكينة ان الشيخ قابل بان اهل النار

غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب ہوں گے
اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب
ہوں گے اور اسی طرح ابدال آباد تک اور دہر
غیر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان
کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ
جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ ان کے
موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کے
ذات میں متحقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے
کہ اہل دوزخ کو جو حقیقتہً اہل نار ہیں (یعنی کفار)
نہیندہ آویگی دوزخ میں نہیند صرف عصاة موحیدین
کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں
نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی
رحمت ہوگی عصاة موحیدین کے ساتھ پس معلوم
ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نہیندہ آویگی
بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب ان سے
سست نہ کیا جاویگا اور وہ آمین نا امید پر
ہیں گے اسکو فتوحات کے باب میں میں ذکر
فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاة موحیدین
کو نہیندہ آویگی تو ان کی نعیم نہیند کی حالت
میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً
اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے
اور فرح و سرور اور خور و نوش اور وقع میں

یتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها
لاستغاثوا وطلبوا الرجوع اليها كما رأيت
ذلك في هذين الكتابين وقد حذف
ذلك من الفتوحات حال اختصاري
لها حتى ورد على الشيخ شمس الدين القفط
المدني فاخبرني بانهم دسوا على الشيخ
في كتبه كثيرا من العقائد الزائفة
التي نقلت عن غير الشيخ كما مرّت الاشارة
اليه في الخطبة فان الشيخ من كل لعاب
باجماع اهل الطريق وكان جليسا لله
صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف
يتكلم بما يهدم شيئا من اركان شريعته
وساوى بين دينه وبين جميع الاديان
الباطلة ويجعل لاهل الدارين سواء هذا
لا يعتقد في الشيخ الا من عزل عقله فاما
يا اخي ان تصدق من يضيف شيئا من
العقائد الزائفة الى الشيخ واحم ممعك و
بصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد
رأيت في عقائد الشيخ الوسط ما نصه و
نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلد
في دارهم لا يخرج احد منهم من داره
ابد الابدين ودهر الداهرين قال وهاذا
باهل النار الذين هم اهلها من الكفار و

مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھیں گے تو ان
چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھیں گے جیسا اہل
دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر
یہی حالت انکی ہوگی اور بعض ان میں اشر
پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور مضرت
اور تکالیف اور پرہیزگارستانہ اور اسی قسم کی
چیزوں میں دیکھیں گے میں (یعنی شرابی) کہتا
ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے
جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے
قابل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت
حاصل کر سکیں اور یہ کہ اگر وہ اس سے نکال
لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پائیں گے
اور اگر اس قسم کی کوئی بات ان کی کسی کتاب
میں پائی جاوے تو وہ ان پر تھوپی گئی ہے
کیونکہ میں نے ان کی پوری کتاب فتوحات
مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اسکو عذاب اہل
نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب
ان کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف
میں آخری بھی ہے امام شعرانی نے (ایک مقام
پر) کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام
نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ
وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے
یہ شائع کیا ہے کہ وہ اس کے قابل ہیں کہ اہل نار

المشركين والمنافقين والمعطلين لا عصفا
 الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنص
 قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود
 موحدا فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج
 اهلها منها ابدا لا انها خلقت من الغضب
 السويدي قال وهذا الاعتقاد الجماعه الى
 قيام الساعة انتهى وفي لوائح الانوار التي
 جمعها محمد بن سويد كين من عجائب الشيخ
 وتقريراته اعلم يا اخي ان جميع ما وجدته
 من قولنا يخرج اهل النار منها في سائر
 كتبنا وتقريراته افرادنا بهم عصاة الموحدين
 انتهى وقد نبه على ذلك ايضا الشيخ الكامل
 عبد الكريم الجيلي في شرحه لباب الاسرار
 من الفتوحات فقال اياك والغلط ففهم
 من كلام الشيخ انه يريد يخرج اهل النار
 غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ
 انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدي
 جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين
 لا غوص لهم في الشريعة في اعتقاد خروج
 اهل النار الذين هم اهلها تقليد لما اشيع
 من الشيخ محمد بن الدين وتابوا الى الله تعالى
 بعد ان كانوا يتساررون بذلك فيما بينهم
 والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادي)

جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے
 اُس سے خارج ہو جائینگے اور اسی طرح وہ بھی
 کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں
 یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قائل
 ہیں کہ اہل نار سے لذت لیں گے اور یہ کہ وہ
 اگر اُس سے خارج کر دیں تو فریاد کرنے لگیں
 اور اُنکی کی طرف واپس آنکی درخواست کریں
 جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں
 میں دیکھا اور میں نے اسکو فتوحات میں سے
 اسکو مختصر کرنے کے وقت حذف کر دیا یہاں تک
 کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی
 آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر اُنکی
 کتابوں میں بہت سی ایسے عقاید فاسدہ داخل
 کر دیے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اُنکی
 طرف خطبہ میں بھی اشارہ گزر چکا ہے اسلئے
 کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کالمیں سے
 ہیں اور علی لدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے
 ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے
 کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ
 میں تساوی ہو جائے اور جو اہل جنت و اہل نار
 کو مساوی درجہ میں کرے (جو مخالف ہر نص

والسبعون ج ۲ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲

لا یتوی اصحاب النار واصحاب الجنة

کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سو اسے سیرک بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تمکو نصیحت کر چکا و التکام اور میں شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اسکا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام میں غلہ ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الابد اور دہر غیر متناہی نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین و معطلین نہ کہ عصاة موحیدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے شیخ نے (اسکی حکمت عقلیہ میں) کہا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ نار یا طبع اسی موحد کے خلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج کو کبھی کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضبِ سدی سے پیدا کی گئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد ہے جماعت کا اور لولع الانوار میں ہے جسکو محمد بن سوید کہیں نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات سے جمع کیا ہے کہ اسے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تمکو نہیں اُن سے مراد ہماری عصاة موحیدین ہیں اور اس پر شیخ کا مل عبد الکریم جلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنی کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ اُن کی مراد اہل نار غیر موحیدین یعنی کفار کا خروج ہی کیونکہ یہ سمجھنا خطر ہے ختم ہوا اُن کا قول اور (شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ میرے ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعات کثیرہ نے جنکو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا کہ اُن کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اُس قول کی تقلید کی بنا پر ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالباً علانیہ خوفِ حکومتِ اسلامیہ سے اسکی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العالمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاؤ بیٹے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہو جاؤ یگانہ مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے

کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں، بعض نے
 کچھ تاویلیں کی ہیں جنکو اہل الاقوام میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب
 مخدوش ہیں جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور یوں حق سے جو توجیہ ابھی مذکور
 ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی اسلئے سب سے اسلام امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول
 مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کی متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزم خود و خصوص سے استدلال
 کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل
 کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسك بصدق الآية انه لا ينجي
 في النار احد ولم يقل بذلك في الجنة وتقوى مطلبه ذلك بما اخرج ابن المنذر عن الحسن
 قال قال عمر لو لبث اهل النار في النار بقدر رمل عالج لكان لهم يوم يخرجون فيه، واما الخرج
 اسحق بن راھویہ عن ابی ہریرۃ قال سیأتی علی جہنم یوم لا یبقی فیہا احد قرأ واما الذین
 شقوا الآئیۃ وخرج ابن المنذر و ابوالشیخ عن ابراھیم قال ما فی القرآن آیتہ ارجی لاهل
 النار من هذه الآئیۃ خالد بن فیہا ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك قال
 وقال ابن مسعود لیا تین علیہما زمان تصفق فیہ ابوابہا و اخرج ابن جریر عن الشعبي
 قال جہنم اسرع الدارین عمرانہا واسرع ما خرايا الروایات کلہا فی الدر المنثور ایضا لکن
 فیہ لفظ ابن مسعود تحقیق ۱۲) الی غیر ذلک من الآثار وقد نص ابن الجوزی علی وضع
 بعضہا کخبیر عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص یأتی علی جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد
 تصفق ابوابہا کا نہا ابواب الموحدين وادی البعض بعضہا و مرثی من الکلام فی
 ذلک وانت تعلم ان خلود الکفار جماع علیہ المسلمون ولا عبرۃ بالمخالف والقواطع
 اکثر من ان تحصى ولا یقاوم واحد امنہا اکثر من هذه الاخبار ولا دلیل فی الآئیۃ علی
 ما یقولہ المخالف لما علمتہ من الوجہ فیہا ہ + قلت وفسرت فی بیان القرآن قولہ
 تعالیٰ الا ما شاء ربك بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہو وعلقت
 علیہ بقولی ہذا اعتدی ارجح الوجہ وابعدها من التکلف ویتاید بالخبر المرفوع فی
 الدر المنثور و ذلک الخبر المرفوع نصہ و اخرج ابن مردودیہ عن جابر رضہ قال قرأ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا إِلَى قَوْلِهِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يُخْرِجَ أَنَا سَامِنَ الَّذِينَ شَقُوا مِنَ النَّارِ فَيَدْخُلَهُمُ الْجَنَّةُ فَعَلَّاهُ قُلْتُ وَيُوضَحُ كَوْنُ الْأَسْتِثْنَاءِ لِلتَّعْلِيلِ لَا لِلتَّحْقِيقِ مَا فِي الدَّلِيلِ الْمُنْثَوْرِ أَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْبَعْثِ وَالنُّشُورِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ قَالَ فَقَدْ شَاءَ رَبُّكَ أَنْ يُجْلِدَهُمْ فِي النَّارِ وَأَنْ يُجْلِدَهُمْ كَلَاءً فِي الْجَنَّةِ (۲) يَهْتَمُّ بِتَحْقِيقِ بَارِكِ الْخُلُودِ وَعَدَمِ الْخُلُودِ كِي تَحْقِيقِ تَحْقِيقِ وَالْخُلُودُ مَوْجُودٌ مُصَحَّحٌ أَوْ بَعْضُ فِرْقَةٍ كَيْ دَخَلَ وَعَدَمِ دَخُولِ يَابَعْنَوَانِ دِكْرُ أَنْ كَيْ اسْتَحْقَاقِ وَعَدَمِ اسْتَحْقَاقِ كَيْ مَعْلُوقِ كَلَامِ هَبِي عَمَّا أَسْأَلُ سَائِدَةً نَحْوِي هُوَ كَيْ سَبَبِ قَابِلِ نَقْلِ هُوَ وَالْخُلُودُ هُوَ مَوْجُودٌ هَبِي كَيْ لِي بَيَانِ الْقُرْآنِ كَيْ ضَرُورِي عِبَارَتِ نَقْلِ كَرْدِيَا كَا فِي سَمِجْهَتَا هُوَ وَهِيَ هَذِهِ الْبَيْتَةُ وَشَخْصٌ طَلَبَ حَقِّ مِثْلِي كَيْ شَشْ خَرَجَ كَرَجَلِي أَوْ بَحِيرِ بَحِيرِ أَسْأَلُ لِمَا مَطْلُوبِ صَحِيحِ تَكْ نَهْ يَوْجِي أَسْأَلُ نَسَبِ رُوحِ الْمَعْنَى مِثْلِي هُوَ وَهَذَا الْبَعْضُ أَنْ مَعْنَى رُوحِ لَمْ يَفِرْقُوا بَيْنَ مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ وَأَمَّا مَنْ لَهُ عَقْلٌ لَمْ يَدْرِكْ بِهِ الْحَقَّ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَدْعِ فِي الْقُوسِ مَنْزَعًا لَمْ يَكُنْ قُلْتُ وَكَذَا مِنْ لَمْ يَخْطُرَ فِي الْبَالِ تَرَدُّدُ وَاحْتِمَالِ النَّقِيضِ وَقُلْتُ وَبَسِطَ الْقَوْلَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْغَرَالِي فِي التَّفَرُّقَةِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزُّنْدَقَةِ وَقُلْتُ وَالسَّلَامَةُ فِي امْتِثَالِ ذَلِكَ التَّفَوُّيْضِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ أَعْلَمُ الْعَالَمِينَ وَاحْكُمِ الْحَاكِمِينَ (تَفْسِيرُ سُورَةِ أَعْرَافٍ آيَتِ وَيَجْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُتَدَارُونَ)

الاخترا ب مع الاقتراب (۲۵)

(ترجمہ) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں اُنہیں پانچ درجہ تک اُتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے حق تعالیٰ سے دعا کی کہ مجھ کو جہنم اور اہل جہنم پر مطلع فرما دے سو اُس نے مجھ کو اس پر مطلع کر دیا اور میں نے اُس کو پہچانا اور اس کے مکان کو پہچانا اور چند سطروں کے بعد یہ ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ

قال (الشیخ) ہوں کہ لاریتہا فی کشفی وتزلت فیہا خمس درکات (البحث الحادی ح السبعون ج ۲ ص ۱۸) وقال الشیخ محی الدین ولقد سألت الله تعالى ان یطلعنی علی جہنم واهلہا فاطلعنی علی ذلک فعرفتہا وعرفت مکانہا وبعد اسطر قال ولما اطلعنی اللہ تعالیٰ علیہا رأیت من درکات النار من

حيث كونها دادا فاشاء الله ان يطعن
 ولأيت فيها موضع السمي المظلمة نزلت
 فيه فاشاء الله ان انزل الى ما قال
 انتهي قلت هكذا قال الشيخ رحمه الله
 ولكن قال علماء الشريعة من قال دخلت الجنة
 كفر وقياس ان يكون الحكم كذلك في دخول النار
 فليتنامل ويحبر ولعل قوله نزلت اى
 اطلعت كشفكما يفسره ما تقدم والله
 اعلم (مبحث مذاكر ص ۱۷۱)

نے اسپر مطلع کیا اور میں نے دونوں کے درجہ
 کو اس کے مسکن ہونے کے اعتبار سے اس قدر دیکھا
 جتنا اللہ تعالیٰ کو اسپر مجھ کو مطلع کرنا منظور تھا
 اور میں نے ان میں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلا
 تھا میں ان میں اتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اترنا
 منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے ان کا قول ختم
 ہوا امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اس طرح کہا
 لیکن علماء شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص
 یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ

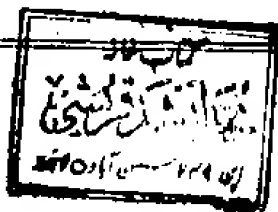
کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعویٰ
 کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو ان میں تامل کر لیا جائے اور اس کو متعجب کر لیا جاوے اور (اگے جواب
 دیتے ہیں کہ) غالباً ان کا یہ فرمانا کہ میں ان میں اتر آیا ہوں کہ میں اسپر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ
 ان کا قول گذشتہ (جس میں راہ تہانی کشفی مصرح ہے) اس کی تفسیر کر رہا ہے واللہ اعلم۔

ف (۱) تقریباً شبہ اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہذا
 اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اس کی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر
 کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قایل کی حالت صدق
 و دیانت اس حل کے لئے کافی قرینہ تھا جیسے علماء نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا
 قایل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاوے گا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا
 چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے
 کہ اگر کشف پر محمول نہ کیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قایل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے
 اس لئے اس کو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہو گا جیسا معاملات میں علماء
 نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے خوب سمجھ لو خود امام
 شعرانی نے جنہوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے دو واقعے دو سر بزرگوں کے جن کے

وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد و اشکال ہے بلانکہ نقل کئے ہیں جنہاں ایسا ہی
 شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر راویوں کی حالت کی خصوصیت سے
 کشف پر محمول کر کے اُن کی صیانت عن الکذب ضروری ہوگی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال
 ہوگا کہ واقعات کو جس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ نکیہ فرمایا دوسری
 جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فہناک یتربع خروج المہدی علیہ السلام
 الی قولہ ہکذا اخبرنی الشیخ حسن العراقی المدفون فوق کوم الریش المطل علی
 بركة الرطلی بمصر المحروسة علی الامام المہدی حین اجتمع بہ ووافقہ علی ذلک
 شیخنا ستیدی علی الخواص رحمہما اللہ تعالیٰ اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ
 تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لا بد من خروج المہدی علیہ السلام لکن لا
 یخرج حتی یمتلئ الارض جوراً وظلماً فیملأھا قسطاً وعدلاً ولولم یکن من الدنیا الا یوم
 واحد طول اللہ تعالیٰ ذلک الیوم حتی یلی ذلک الخلیفۃ الخ (مبحث خامس
 وستون ج ۲ ص ۱۲۱) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات
 کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہما اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں
 اُن سے تعرض نہیں باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان
 بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت
 سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ
 میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتداء
 فی الزمان الخ (وہو سنۃ خمسین و مائتین) کو ولادت سے تعبیر
 فرمادیا جیسا مجد و صاحب رحمہ نے مکتوب پنجاب و ہشتم جلد ثانی میں تعدد اوادم کی یہی
 توجیہ فرمائی ہے بقولہ آدم چوں بر صفت جامعیت مخلوق گشتہ است و حقیقت
 خود لطائف و اوصاف بسیار وار و پیش از وجود او بقرون متطاوولہ در ہر وقتہ
 از اوقات صفتہ یا لطیفہ از لطائف او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال
 موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی

طور سے ہوگو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے و اخبرنی الشیخ
 عبد القادر الدشوطی رحمہ اللہ ان لسیدی ابراہیم المبتولی کل
 سنة سما طائمدا فوق هذا السد (ای سد یا جوج) فیحضرہ جمیع
 الاولیاء والصحابۃ الاحیاء والاموات قال قد حضرت معہ مرات الخ
 (مبحث مذکور ص ۱۲) یہاں جماعت ماضین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضریہ میں
 متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے گو اُس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی
 ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات
 کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر
 کرتا ہوں۔ **حدیث اول** عن النبی بن مالک فی حدیث طویل فقال رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم لم اركك اليوم فی الخیر والشر صورت لی الجنة فرأیتها
 دون هذا الحائط رواه مسلم فی باب توقیرہ صلی اللہ علیہ وسلم (ج ۲)
 قلت ولفظ صورت ظاہرہ مانقلہ فی زہر الری من قول ابن حجر عن بعضهم
 انه حملہ علی انها مثلت لہ فی الحائط كما تطبع الصورة فی المرأة فرأی جمیع ما فیہا
 اہ قلت وكان هذا التصویر فی صلوۃ الکسوف مرة من القوة بحیث نظر فیہ
 بعض آثار الحقیقة كما نص فی الحدیث من تعلیلہ صلی اللہ علیہ وسلم
 لتقدمہ بارادة اخذ القطف ولتاخرہ برؤية حطم جهنم بعضها بعضا رواه
 النسائی وغیرہ فی صلوۃ الکسوف **حدیث ثانی** عن فاطمة بنت قیس عن
 خطبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قصۃ یم الداری ولقاءہ الدجال وتقریرہ
 صلی اللہ علیہ وسلم لہا رواه مسلم فی قصۃ الجحاستہ (ج ۲) قلت ولا یخفی ما
 فی هذا الحدیث من استبعاد طول عمر الدجال عادة وهو ظاهر وشرعاً
 وهو اخبارہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاءہ من فی الارض الی ماتہ سنتہ
 والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ
 تعالیٰ علام الغیوب بان مارأہ یمم كان نوعاً من الکشف انکشف لہ صورۃ

المثالیۃ ولا یشرط الا یمان للکشف۔ حدیث اول میں واقعہ آخرت کا مکشوف ہوا اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں مکشوف ہو گیا **ف** (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کوئی تکلف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے کہ اُن کو بدسوس کہاجاوے خصوص واقعہ اولیٰ کو کہ کسی شیعی کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحر مورود میں ایسے دسائس داخل کئے جانے کا واقعہ یواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام بدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کے لئے تبیین ضروری ہوئی وہو هذا مکان (علی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالب رفع کما رفع عیسیٰ علیہ السلام و سیزل کہا یززل عیسیٰ علیہ السلام قلت (ای الشعرانی) وبذلك قال سیدی علی الخواص رفعه فسمعه یقول ان نوحا علیہ السلام ابقی من السفینۃ لوجا علی اسم علی بن ابی طالب رفعه یرفع علیہ الی السماء فلم یزل محفوظا فی صیانۃ القدرۃ حتی رفعه علی بن ابی طالب رفعه فانه تعالیٰ اعلم بذلك (ج ۲ ص ۳۹) الفاظ کی بندش بتلارہی ہے کہ کسی غالی شیعی قایل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدہ مخالفہ اجماع سبحانک هذا بہتان عظیم واللہ اعلم **شکر حق الحمد للہ** اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات و صفات و مباحث نبوۃ کے بعد موعود و مقصود تھے ختم ہوئے اور اس کی ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔
واللہ الحمد اولاً و آخراً و باطناً و ظاہراً۔



خاتمہ

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس اللہ سرہ کے باب میں یہ ہے کہ بنا بر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جبلی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت و ولایت کا عقیدہ کامل رکھتا ہوں اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا

ہوں بامثال آیت ولا تقف عا لیس لك به علم اور نہ ان کی نفی کا بامثال آیت بل
 كذ بوا بلم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ ان کی اشاعت و اشتغال کو مضر
 سمجھتا ہوں بحکم آیت واما الذین فی قلوبہم ذیغ فیتبعون ما تشاہی منه ابتغاء
 الفتنة وابتغاء تأویلہ اور طبعاً ان کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں اطمینان
 نہیں پاتا ہوں اسلئے مطابق حدیث دع فایر بیک الی ما لا یریک ان کا استحضار نہیں
 کرتا اور جن علمائے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر ہر اقوال شیخ بلکہ شیخ
 پر بھی نیکر کیا ہے ان کو حسب آیت لا یكلف الله نفسا الا وسعہا و حدیث اما الاعمال
 بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی
 رحمۃ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں جیسا ان کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے
 کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول بھی ہوئے البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ ان کے
 اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق و صاحب کشف ہونے کے ان کا حق ہے
 اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے بقول عارف رومیؒ کے ۵

آرزو میخواد لیک اندازہ خواہ برتا بد کوہ را یک برگ کاہ

اللهم لا ان یتبین شیء من الامر بحیث یشرح فیہ الصدق و ینکشف عنه
 الغطاء و ینفث عنه الغشاء لا سیما فی الاجتهادات و الاستدلالیات الی
 لا یلتبس فیہا الصواب بالخطاء و یفیض فیہا علینا المنحة و العطاء چنانچہ اس
 مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعض جملے جن سے وہ دونوں جزو جنہیں مجدد صاحب سے
 مشارکت ہے اولاً اور وحدة الوجود والا وہ مکتوب جس کا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب کے
 مقصود خاتمہ پر عنوانات ارتعاب کے تمہید میں ہو چکا ہے ثانیاً نقل کرتا ہوں اور وہ تیسرا جزو
 جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً ان مذکورہ جملوں سے اور جزئیاً ان عبارت سے ثابت ہے
 جو تمہید مذکور انفا میں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ روح - شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر اس فرق را ملاحظہ میفرمود کہ اس فقیر باں
 ہست گشتہ ہرگز عجز معرفت را بھل یاد نیکرواں را عدم علم نمی شمرد الی قولہ و نزد فقیر بلکہ تو اس

گفت فی الحقیقه این علوم که شیخ گفته است بمراتب پایان ترازان عجز است و قوله عجیب محال
است شیخ باین گفت و گو و باین شطح خلاف جواز از مقبولان بنظرمی در آید و در اعداد اولیا و مشاهد
میگردد **۵** با کریماں کارها دشوار نیست + آرسے گاہے بود کہ بدعائے برنجند و گاہے بود کہ بدشتا
خندند + رد کنندہ شیخ در خطرست و قبول کنندہ او با سخنان او نیز در خطر + شیخ را قبول باید کرد
و سخنان خلافی را قبول نباید کرد + این ست طریق وسط در قبول و عدم قبول شیخ کہ اختیاً
این فقیر است (مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص ۱۳۱) و قوله عجائب کار و بارست شیخ
محی الدین از مقبولان در نظر دمی آید و اکثر علوم او کہ مخالف آرسے اہل حق اند خطا و ناصواب
ظاہر میشود ماناکہ بخطائے کشفی معذور داشتہ اند و در رنگ خطائے اجتہادی از ملاست مرفوع
ساختہ این اعتقاد خاص است این فقیر را در بارہ شیخ محی الدین کہ او را از مقبولان میدانند و علوم
مخالفہ او را خطا و مضری بیند جمع ہستند ازین طائفہ کہ ہم شیخ را طعن و ملاست میکنند و ہم علوم
او را تخطیہ می نمایند و جمع دیگر ازین طائفہ تقلید شیخ را اختیار کردہ جمیع علوم او را صواب میدانند
و بدلائل و شواہد حقیقت این علوم را اثبات می نمایند و شک نیست کہ این ہر دو فریق راہ افراط
و تفریط اختیار کردہ اند و از توسط حال دور مانده شیخ را کہ از اولیا مقبولان ست بواسطہ خطائے
کشفی چگونہ رد کردہ شود و علوم او را کہ از صواب دور اند و مخالف آرسے اہل حق اند چگونہ بتقلید
قبول توان کرد فالحی ہوالتوسط الذی و فتنی اللہ سبحانہ و کرمہ در جلد اول مکتوب
دو صد و شصت و ششم ص ۳۱۶) **مکتوب اول جلد دوم متضمن تحقیق وحد الوجود**
مخدوم معلوم شریف است کہ وجود مبداء خیر و کمال ست و عدم انتشار بہر نقص و شرارت
پس وجود و واجب را ثابت باشد جل سلطانہ و عدم نصیب ممکن بود تا ہمہ خیر و کمال عاید
با و باشد و ہمہ شر و نقص راجع باین ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال را راجع با و داشتن
فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک و ملک حق جل سلطانہ و همچنین ممکن بعین
واجب گفتن تعالی شانہ و صفات و افعال او را بعین صفات و افعال او تعالی ساختن سور
ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالی کناس خسیس را کہ بنقص و خست ذاتی
نقسم است چہ محال کہ خود را بعین سلطان عظیم الشان کہ انتشار خیرات و کمالات است تصور نماید

وصفات و افعال ذمیه خود را عین صفات و افعال جمیله او توهم کند علما را طوا هر ممکن را
وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالی و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته نغایت ما
فی الباب بنابر قضیه تشکیک وجود واجب را تعالی اولی و اقدم گفته اند این معنی موجب
تشریک ممکن است بواجب تعالی در کمالات و فضائل که از وجود ناشی گشته اند تعالی
الله عن ذلك علوا کبیرا در حدیث قدسی آمده الکبریاء ردائی والعظمة انزاری اگر
علما را طوا هر ازین دقیقه آگاه میگشتند هرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند و خیر و کمال که مخصوص
بآن حضرت است جل و علی باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند در بنای اخذنا
ان نسینا و اخطانا اکثر صوفیه علی الخصوص متأخران ایشان ممکن را عین واجب تعالی
دانسته اند و صفات و افعال آن را عین صفات و افعال او تعالی الکا شته میگویند

ه همسایه و هم نشین و همه همه اوست و در لوق گدا و اطللس شهر همه اوست

در انجمن فرق و نهان خانه جمع باشد همه اوست ثم بالله همه اوست

این بزرگواران هر چند از تشریک وجود تنزه نموده اند و از اثبتنیت گریخته اما غیر وجود را
وجود یافته اند و نقائص را کمالات گفته می گویند در هیچ چیز شرارت و نقص فانی نیست
اگر هست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بالناس شرارت دارد که مزلی حیات اوست
و نسبت بحیوانی که در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع مقتدای ایشان
درین امر کشف و شهود است هر قدر که ظاهر ساخته اند در یافته اند اللهم ارفا حقائق الاشیاء
کما هی درین باب آنچه بر فقیر ظاهر ساخته اند بتفصیل و امی نماید اول ندیه شیخ محی الدین ابن عربی
که امام و مقتدای متأخران صوفیه است درین مسئله بیان میکند بعد از آن آنچه مکتوف گشته
است در تحریری آرد و تافرق در میان دو مذہب بوجه اتم حاصل گردد و از دقت یکدیگر خلط
نشود شیخ محی الدین عربی و تابعان او می فرمایند که اسما و صفات واجب جل و علی عین ذات
واجب اند تعالی و تقدس و همچنین عین یک دیگر اند مثلا علم و قدرت چنانچه عین ذات اند تعالی
عین یک دیگرند نیز پس در آن موطن بهیچ اسم و رسم تعدد و تکرر نباشد و تمایز و تباین نبود
نغایت ما فی الباب آن اسما و صفات و شیون و اعتبارات در حضرت عالم تمایز و تباین

پیدا کرده اند اجمالاً و تفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر به تعین اول است و اگر تفصیلی است
 سسمی به تعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند و آنرا حقیقت محمدی می دانند و تعین ثانی را
 واحدیت می گویند و حقائق سایر ممکنات می انگارند و این حقائق ممکنات را اعیان ثابته
 می دانند این دو تعین علمی که وحدت و واحدیت اند در مرتبه وجوب اثبات می نمایند می گویند
 این اعیان بوسه از وجود خارجی نیافته اند و در خارج غیر از احدیت مجرد هیچ موجودی نیست
 و این کثرت که در خارج می نماید عکس آن اعیان ثابته است که در مراتب ظاهر وجود که جز
 او در خارج موجودی نیست منعکس گشته است وجود تخیلی پیدا کرده در رنگ آنکه در مراتب
 صورت شخص منعکس کرد و وجود تخیلی در مراتب پیدا کند این عکس را وجودی جز در تخیل
 ثابت نیست و در مراتب روعی حلول نه کرده است و در روعی آن مراتب چیزی
 منتقل نه گشته اگر انتقالش است در تخیل است که در روعی مراتب متوهم شد این تخیل
 و متوهم چون صنع خداوندی است جل سلطان که اتقان تمام دارد و بر فاع و هم تخیل مرتفع
 نه گردد و ثواب و عذاب ابدی بر این مترتب باشد این کثرتی که در خارج نمودن پیدا کرده
 است بسه قسم منقسم است قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و قسم سوم
 تعین جسمی که به شهادت تعلق دارد این سه تعین را تعینات خارجی میگویند و در مرتبه
 امکان اثبات می نمایند تنزلات خمس عبارت از این تعینات پنجگانه است و این تنزلات
 خمس را حضرات خمس نیز گویند چون علم خارج غیر از ذات واجب تعالی و غیر از اسماء
 و صفات واجب جل سلطانها که عین ذات اند تعالی و تقدس نزد ایشان ثابت نه شده
 است و صورت علمیه را عین این صورت دانسته اند شیخ و مثال آن و همچنین صورت
 منعکسه اعیان ثابته را که در مراتب ظاهر وجود نمودن پیدا کرده است عین آن اعیان را انصاف
 کرده اند نه شبهه آن ناچار حکم با تجاد نموده اند و همه اوست گفته این است بیان مذہب شیخ
 محی الدین ابن العربی در مسئله وحدت الوجود و وجه اجمال همین علوم اند و امثال این علوم که شیخ
 آنها را مخصوص بنجاتم الولايت می دانند می گویند که خاتم النبوت این علوم را از خاتم الولايت
 اخذ می نماید و شرح فصوص در توجیه آن تکلفات می نماید با جمله پیش از شیخ هیچ یک از این

طائفه باین علوم و اسرار زبان نمکشاده است و این حدیث را برین پنج بیان نه نموده
 هر چند سخنان توحید و اتحاد و در غلبات سکر از ایشان بظهور آمده اند و اما الحق و سبحانی گفته اند
 اما وجه اتحاد را معلوم نه ساخته اند و منشاء توحید را در نیافته پس شیخ برهان متقدمان ایل طائفه
 آمده و حجت متاخرین ایشان گشته مع ذلک و قائل کثیره درین مسئله متحقق مانده است و
 اسرار غامضه درین باب بر منصفه ظهور نیامده که فقیر باظهار آن توفیق یافته است و بتجرب
 مبشر گشته و الله یقول الحق و هو یدعی السبیل مخدوم اصفاات ثمانیه واجب الوجود
 تعالی و تقدس که نزد اهل حق شکر الله تعالی سعیم در خراج موجود اندنا چار در خراج از ذات
 تعالی و تقدس متمیز باشند به تمیزه که از قسم بے چونی و بیچگونی بود و همچنین این صفات
 از یک دیگر متمیز به تمیز بیچونی بلکه تمیز بے چوں در مرتبه حضرت ذات تعالی و تقدس نیز
 ثابت است لانه الواسع بالوسع المجهول الکیفیة و تمیزه که فرا خور فهم و ادراک باشد
 از آنجناب قدس سلوب است چه تبعض و تجزی در آن متصور نیست تحلیل و ترکیب را در آنحضرت
 جل سلطانه بار نه و حالیت و محلیت را گنجایش نه بالجمله آنچه از صفات و اعراض ممکن است
 از آنجناب قدس سلوب است لیس کمثلہ شیء لا فی الذات ولا فی الصفات و لا
 فی الافعال با وجود این تمیز بے چونی و وسعت بے کیفی اسماء و صفات واجب جل سلطاتها
 در خانه علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و منعکس گشته و هر اسم و صفت متمیز را مقابل است
 در مرتبه عدم و نقیضه است در آن موطن مثلاً صفت علم را در مرتبه عدم مقابل است و نقیضه
 که عدم علم باشد که مغیر کجبل است و صفت قدرت را مقابل است عجز که عدم قدرت باشد
 و آن عداات متقابل نیز در علم واجب جل شانه تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و مرا یائ اسماء و صفات
 متقابل خود گشته و مجالی ظهور عکوس آنها شده نزد فقیر آن عداات بآن عکوس اسماء و صفات
 حقایق ممکنات اند غایت ما فی الباب آن عداات در رنگ صول و مواد آن ماهیات اند
 آن عکوس همچون صور حاله در آن مواد پس حقایق ممکنات نزد شیخ محی الدین همان اسماء و
 صفات متمیزه اند در مرتبه علم و نزد فقیر حقایق ممکنات عداات اند که نقایض اسماء و صفات
 اند با عکوس اسماء و صفات که در مرا یائ آن عداات در خانه علم ظاهر گشته و بایک دیگر

متمتج شده و قادر مختار جل سلطانة هرگاه خواست که ماسیه را از ایا ماهیات متمتج به وجود
 ظلی که بر تو است از حضرت وجود برین متصف گردانیده موجود خارجی ساخته بالجملة بر تو است از
 حضرت وجود برین ماهیت متمتج به انداخته مبدأ آثار خارجی گردانید پس وجود ممکن در علم و در
 خارج در رنگ سائر صفات او بر تو است از حضرت وجود و از کمالات تابعه او مثلاً علم ممکن
 بر تو است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلی است از ایا که در مقابل خود منعکس گشته است
 و قدرت ممکن نیز ظلی است که در عجز که مقابل اوست منعکس شده و همچنین وجود ممکن ظلی است
 از حضرت وجود که در مراتب عدم که مقابل او است منعکس گشته است ۵

نیاد و دم از خانه چیز نیست تو دادی همه چیز و من چیز نیست
 لیکن نزد فقیر ظلی شیء عین شیء نیست بلکه شیء است و مثال آن شیء و محل یک بر دیگر متمتج
 است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است و عکس که از آسمان
 و صفات در آن منعکس گشته است شیء و مثال آن آسمان و صفات است نه عین آنها پس
 همه اوست درست نباشد بلکه همه از او است چه آنچه ذاتی ممکن است عدم است که شرارت
 و نقص و خبیث را منشاء است و هر چه از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود و توابع
 آن همه مستفاد از ایا حضرت است جل سلطانها و بر تو است از کمالات ذاتیه او سبحانه
 پس ناچار او تعالی نور آسمانها و زمین باشد و ما و راے او سبحانه همه ظلمت بود کیف و عدم
 فوق جمیع انظلمات تحقیق این بحث کما ینبغی در مکتوبی که بنام فرزندے اعظم مرحومی در بیان
 حقیقت وجود و تحقیق ماهیات ممکنات نوشته است طلب فرمایند پس عالم با سربا
 نزد شیخ محی الدین عبارت از آسمان و صفات است که در خانه علم تمیز پیدا کرده در مراتب
 ظاهر وجود در خارج نمودے حاصل کرده است و نزد فقیر عالم عبارت از عداات است که آسمان
 و صفات واجب جل سلطانها در خانه علم در آنجا منعکس گشته اند و در خارج بایجاد حق سبحانه
 آن عداات بآن عکوس بوجود ظلی موجود شده پس در عالم خبیث ذاتی پیدا شد و شرارت
 جبلی ظاهر گشت و خیر و کمال همه عائد بجناب قدس او شد جل و علی کریمه ما اصحابک
 من حسنة فمن الله وما اصابک من سيئة فمن نفسيك - مؤید این معرفت است

داشت سبحانه الملم پس ازین تحقیق معلوم گشت که عالم در خارج موجود است بوجد ظلی
 چنانچه حق سبحانه تعالی در خارج موجود است بوجد اصلی بل بذاته غایت مافی الباب
 این خارج نیز ظل بهماں خارج است در رنگ وجود صفات پس عالم را عین حق جل و
 علی سلطانه نمی توان گفت و حمل یکے بر دیگرے جائز نباشد ظل شخص را عین شخص
 نمی توان گفت لوجود التغائر بینهما فی الخارج لان الاشیئ متغائران و اگر کسی ظل شخص
 را عین شخص گوید بر سبیل تسامح و تجوز خواهد بود که خارج از بحث است اگر گویند که
 شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالی پس فرق چه بود گوئیم که ایشاں
 وجود آن ظل را جز در وہم نمی انگارند و بوسے از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی نمایند
 بالجمله کثرت موهومہ را بظل وحدت موجوده تاویل می نمایند و در خارج موجود واحد را می
 دانند تعالی ایشان مابینما پس منشأ حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات وجود خارجی
 گشت مر ظل را و عدم اثبات آن وجود ایشان و چون ظل وجود را و وجود خارجی اثبات
 نمی نمایند ناچار بر اصل محمول می سازند و این فقیر چون ظل را در خارج موجود می داند
 بحمل مبادرت نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر و ایشانان شریک اند و در اثبات
 وجود ظل نیز متفق لیکن این فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می نماید و ایشانان وجود
 ظلی را در وہم و تخمیل می انگارند و در خارج جزا حدیث مجرده را موجود نمی دانند و
 صفات ثنائیه را که بآرے اہل سنت و جماعت رضی اللہ تعالی عنہم وجود اینها
 در خارج ثابت شده است نیز در علم اثبات نمی کنند علما را طواہر و ایشانان رضی اللہ
 تعالی عنہم دو طرف اقتصاد را اختیار فرموده اند و حق متوسط نصیب این فقیر
 بوده کہ بآں موفق گشته اگر ایشانان نیز این خارج را ظل آن خارج می یافتند از
 وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وہم و تخمیل باقتصار نمی فرمودند و انکار از وجود خارجی
 از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند و اگر علما نیز آگاہ می گشتند ہرگز ممکن را وجود
 اصلی اثبات نمی کردند و بوجد ظلی اکتفا نمی نمودند و آنچه فقیر در بعضے مکتوب نوشته
 است کہ اطلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نہ بطریق مجاز منافی این تحقیق

نہیں ہے زیرا کہ ممکن در خارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توهم و تخمیل کما زعموا۔

(سوال)

صاحب فتوحات مکبہ اعیان ثابۃ ثانیہ را بر نرخ گفتہ است بین الوجود والعدم پس عدم بطور انیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق در میان این تحقیق و آن قول چہ بود۔

(جواب)

بر نرخ باین اعتبار گفتہ است کہ صور علمبہ را دور و سے است رویی است کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علم و رویی است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان الاعیان ما شہدت رائحة من الوجود الخارجی عندہ وعدمی کہ درین تحقیق اندر لاج یافتہ است حقیقت دیگر دارد و همچنین انچہ در عبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن نیست است مراد ازاں معدوم خارجی است نہ عدمی کہ بالا تحقیق یافتہ و او تعالی ازاں اہما و صفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافتہ اند و در مریایے عدایات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند و راہ راست پس بعالم اورا سبحانہ بھیج وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی عن العالمین اورا سبحانہ بعالم عین و متحد ساختن بلکہ نسبت دادن برین فقیر بسیار گراں است ۵ اں ایشان اند و من جنینم + یارب سبحان ربك رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین و السلام علیکم و علی من لدیکم انتہی المکتوب و بانتهاء وقت الخاتمة و تمام ما اختتمت الرسالة فکان هذا اخرها اردنا ايراده فی هذه العجالة + ونستعید اللہ تعالی من کل ضلالتہ + فی کل مقامہ و مقالۃ + ونسئل اللہ تعالی خیر الدلالة + فی کل عمل و حالۃ + و صلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوة و الرسالۃ

ومركز العظمة والجلالة + وإمام انبياء اولى الحكمة والعدالة + ومقدام الرسل
ذوى البسالة والنبالة + مادامت الشمس محاقة بالطفاوة والقهر محاطا بالهالة
وكان الفراغ من تبليغ الرسالة وقت السحر ليلة العاشر عشر + من شهر الصيغ
الاخر + سنة ٣٢٥ هـ من هجرة خير البشر + عليه الصلوة والسلام من الله الاكبر
التميم للتعليم : سلما كان معظم الرسالة في علوم المعرفة ولا تتم المعرفة
الا بالمحبة كما لا تتم المحبة الا بالعمل + لحقت بالرسالة بعض ما ينبغي عليه صونا عن الانحلال

عن ابي التراب النخشي

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| لا تخد عن فلنجيب دلائل | ولدي من تحف الجيب وسائل |
| منها تنعم بمرسل | وسرورة في كل ما هو فاعل |
| فالمنع منه عطية مقبولة | والفقر الكرام وبر عاجل |
| ومن الدلائل ان ترى من غره | طوع الجيب ان الخ العاذل |
| ومن الدلائل ان يرى متبسما | والقلب من الجيب بلا بل |
| ومن الدلائل ان يرى متفهما | لكلام من يحظى لدي بالسائل |
| ومن الدلائل ان يرى متقشفا | متحفظا من كل ما هو فاعل |

وقال يحيى بن معاذ الرززي

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| ومن الدلائل ان تراه مشملا | في خرقتين على شطوط الساحل |
| ومن الدلائل حزنه ونحيبه | جوف لظلام فباله من عاذل |
| ومن الدلائل ان تراه مسافرا | نحو الجهاد وكل فعل فاضل |
| ومن الدلائل زهده فيما يرى | من دار خذل والتعيم الزائل |
| ومن الدلائل ان تراه باكيا | ان قد لاه على قبيح فعاثل |
| ومن الدلائل ان تراه مسلما | كل الامور الى المليك العادل |
| ومن الدلائل ان تراه راضيا | بملكه في كل حكم نازل |
| ومن الدلائل ضحكك بين الورى | والقلب محزون كقلب الشاكل |

چوں از اسباب معاداة اولیاء در حق طائفه جبار از ازل غلو و شقاوت و عدم فهم بعضی کلام ایشان است
از اسرار عفار و منجمه قاصد نینیه و قار همون مسلمین بود از انجمن بلار و از انچه دارد دست بر آن زدند
ولا وار و طریق صوم چنانکه منع است از مطالعہ العزیزین کلام وداشتن او در پرده خفا و همچنین است
و خفی مانند آن شرح اوست بما فیہ شفا و بعضی از ابواب رساله مسماة به

الحكمة لا تقدر
فصوص الحكيم

که بانه از اجزاء رساله است نظری بود از مظاهر این صون و وقار، چرا که علست مرقمات صعبه
از فصوص الحکم مولف است از مؤلفات شیخ اکبر قدس الله سره که علم است در نسبت بزندة بین الاعمال
رافع امکان است و سکون فها و از سراج العلماء تلج الانقیاء مولانا محمد اشرف علی صاحبزادی
آمن الله بآل و هو سید الشهاب السند و لهذا اختر محمد مشیر علی صابو الله من روح القضاء و دست ایتما بسجفان

از مطبع افشاری کتب و صحیفات در شهر تهران

فصوص الحکم

فی حلی

فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة یہ طے ہے فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک فخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہے وہو هذا۔

حضرت مخدوم و مکرم مدظلہ

السلام علیکم جناب والا نے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روانہ کرو تو میں اردو میں اسکی شرح کر دوں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہوں حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔
فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بابی۔ اگر ابراہیم بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کروں گا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہے۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے فسادات زیادہ ہو گئی ہیں۔ اسلئے ضرورت ہے کہ جناب پیر طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شائع جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملا سکے آپ کے سوائے نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہو یا یہ معتقد شیخ مگر نابذین شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے۔ نیازہ منذ عبدالحی عفی عنہ تربیۃ اشرافاں رحمانی حیدر آباد دکن۔ گو مجھ کو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام میرے قابل کا ہے یا نہیں مگر تکللاً علی اللہ تعالیٰ شروع کرتا ہوں ختم کرانا ان کے علم و قدرت میں ہے۔

اشرف علی حنفی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

مقدمہ در حقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کی گئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن آ جاوے جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام رب کے حسب جمیع کمالات علیہ علیہم کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے۔

یعنی فاصد
مناہ سنہ
غیر
میں
فصوص
نام
صحیح
تفسیر
ادبیات
دانش
اعتماد
عالم
شریعت
تصوف
مطابق
کیا ہے

تعلق ہے بامعنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب کسی پر کوئی اور تعمیں ان کمالات کی جس طرح اشارات نصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان و ذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی توجہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ متفرق مثلاً حضرت اسمعیلؑ کو صادق الودعہ کے ساتھ موصوف فرمایا گو صدق وعدہ سب انبیاء میں مشترک ہے مگر ان میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں تخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کروں گا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گزر گیا اتفاق سے وہاں جو گزر ہوا تو ان کو غنظر پایا پوچھا کہ آپ اب تک یہاں ہی ہیں آپ نے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہوں گا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ کَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَرَجُوْا صَدَقَ وَعْدُهُ وَاجِبٌ اِیْهِمْ عَدَمُ حَرَجٍ کِی قَبْدِ لَآئِلٍ شَرْعِیَّہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا ابقار وعدہ کیلئے شرط نہیں مگر اپنے عملاً اس کو مطلق رکھا و علیٰ ہذا کمالات آخری اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں۔ اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے اسکے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہر فص کی اور فص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ ہے بھی کذا فی الشرح لمولاتا الجامی اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا بمعنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام الحکم میں عمدہ کلمہ ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات حاصلہ نبی علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہے جیسے آدمیہ۔ نوحیہ۔ موسویہ۔ عیسویہ مثلاً اور ان نسبتوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جیسے کلمہ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فال موجودات کلہا کلمات اللہ الٰہی لا تنفد فانہا عن کن و کن کلیمۃ اللہ۔ پس معنی اس ترکیب کے فص حکمت فردیہ فی کلمۃ محمدیہ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام و نتیجہ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہر دلی ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص
کبھی کبھی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں بیان
و کشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں
گو کہیں فصوص سے متاید بھی ہو جائے لیکن یہ دعویٰ فصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے
اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اس پر کوئی ملامت نہیں در اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اس میں تفصیل
یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب عاصی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی
خواہ متساوی اشقیں رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر بھی خلاف ہو تو اس کی اجازت ہے
مگر جانب مخالف کو بھی محتمل سمجھنا واجب ہے اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اس کا
اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کمال ہونا شہادت اساطین امت سے
جسکی صحت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض کا مدلول ہے ثابت ہے اس لئے
اس سے شیخ پر طعن کرنا سوراوے محل خطر ہے رہا اس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی
مناسب توجیہ کیجاو گئی یا تو اس کو اجتہاد کی غلطی کہا جاوے گا یا اس کی نسبت الی شیخ کی
تغلیط کیجاو گئی جیسا کہ در مختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکن اتیقنا ان بعض
الیہود افتراھا علی الشیخ قدس سرہ اہ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا
دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہ ہو چنانچہ رد المحتار میں رسالہ تنبیہ
بنی سیرۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عنہ انہ قال نخى قوم یحرم النظر فی
کتبنا اہ اور عارف رومی نے یہی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولاد دست تیز چوں نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر میا کر بریدن تیغ را بنود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ وصونہ اللہم اھدنا الصراط
المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین
امین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الکلم باحدیتہ الطریق الامم من المقام
الاقدم وان اختلفت الملل والفعل لاختلف الامم سبب تائیس ثابت واثبت
کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کے (کہا ذکر فی
المقدمہ) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہر طریق متوسط یعنی طریق مستقیم کے
اتحاد کے ساتھ اور ہر طریق مستقیم سے اصل دین ہی تصدیق بلجا من عند اللہ والعمل
بمقتضاه (کذا قال بالی آخندی) یعنی سبب انبیاء کا دین ایک ہی چنانچہ اصول کا متحد ہونا
مسلم پر اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے ایسے مقام سے جو سب سے مقدم ہے اور اس سے مرتبہ
ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کو نیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الہیہ
میں اس کا تقدم گویا فی نہیں لاجتماع کلہا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہے جیسا صفات الہیہ
میں حیوۃ کا تقدم علم پر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر کذا قال الجامی آگے اختلاف
فرعی کا اس اتحاد اصل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلا تے ہیں یعنی اگرچہ ادیان و مذہب بوجہ اختلاف
امم کے فرعا مختلف ہو گئے مراد یہ ہے کہ اہم کے امر جہ احوال و مراتب و عرف و عادات اور انکی نظر
اور معتقدات کے مافذ کے مختلف ہونے کے سبب گویا دیان یعنی شرائع بتعد انبیاء اہل شرائع کے
اور مذہب یعنی امور مختلفہا بتعد اہل جہاد کے مختلف ہو گئے لیکن اصل طریق کہ دعوت الی اللہ
و دین الحق ہے متحد ہے کذا قال الجامی و صلی اللہ علی محمد الہم من خزان الجنود والکرم
بالقیل الا قوم محمد و آلہ سلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا نامہ نازل فرماوے اس خزانہ مقدس
پر جو اسرار اور قوت دینے والے ہیں جو دو کرم کے خزانے سے یعنی ان خزانوں سے فیوض لیکر امت
پر فائض فرماتے ہیں اور یہ فائض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ سے جو ہر طرح اقوام و اعدا ہی یعنی
محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ان کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اقابعد** فانی راایت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ اربعہا فی العشر الاخر من محرم سنۃ سبع و عشرين و ستا

مخروستہ دمشق و بیدہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب فقال لی هذا کنا فی فصوص
الحکم خذہ و اخرج بہ الی الناس ینتفعون بہ فقلت السمع والطاعة لله و لرسوله
ولا ولی الا امرنا کما امرنا بہ فحققت الامنیۃ و اخلصت النبیۃ و جردت القصد
الہیۃ لا یراز هذا الکتاب کما حدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر زبانی
ولا نقصان و سألت اللہ ان یجعلنی فیہ و فی جمیع احوالی من عبادہ الذین لیس فیہم
علیہم سلطان و ان یخصنی فی جمیع ما یرقہ بنانی و ینطق بہ لسانی و ینطوی علیہ
جنائی بالانقاء السبوحی و النقت الروحی فی الروح النفسی بالناہیہ الاعتصامی
حتی اكون مترجما لا متحکما لیتحقق من یتقی علیہ من اهل اللہ اصحاب القلب
انہ من مقام التقدیس المنزہ عن الاغراض النفسیۃ التي یدخلها الشیطان و ان
یکون الحق تعالیٰ لما سمع دعائی قد اجاب ندائی فما لقی الا ما یلقی الی ولا انزل فی
هذا المسطور الا ما ینزل بہ علی و لست بنبی ولا برسول و لکنی وارث و لا خرقی
حارث **۵** فمن اللہ فاسمعوا و الی اللہ فارجعلوا + فاذا ما سمعتموا ما انبت بہ
فعوا + ثم بالفہم ففصلوا + فحمل القول و اجمعوا + ثم منوابہ علی + طالبیہ لا یتبعوا
هذه الرحمة التي + وسعتکم فوسعوا + و من اللہ ارجوا - ان اکون من اید قنایہ
واید - و قید بالشرع المحمدي المطهر فقید قید - و ان یجش نافی زمرۃ کما جعلنا من
بعد حمد و صلوة کے کتاب ہوں کہ میں نے ایک روایہ بشرہ میں جو مجھ کو دکھائی گئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم ۷۲۷ھ کے اخیر عشرہ میں مخروستہ دمشق میں اور آپ کے دست
مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اس کو لو اور
لوگوں پر اس کو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کریں گے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا
اللہ تعالیٰ کے لئے اور اس کے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوالامر ہیں ان کے لئے جیسا ہم کو حکم ہوا
پس میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کر لیا اور نیت کو خالص کر لیا اور اپنے قصد و غم کو اس
کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجر د کر لیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے میرے لئے محدود و معین فرما دیا تھا انہیں بیشی کی اور نہ کمی کی - اور حق تعالیٰ

علی
میں نے نام
کا نسخہ بنایا
اور بعض میں
لی ہوا تو
مجھے وہ مل
سکا ۱۲۶۰
سنہ

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) میرے
 جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (دعا
 کرتا ہوں) کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویائی
 ہے اور میرا قلب اُن پر مشتمل ہے ان سب میں وہ مجھ کو القار رحمانی اور افاضہ روحانی کیلئے
 خاص فرمادے جو کہ قلب نفسانی میں ہوتا ہے (یعنی اس القار و افاضہ کا محل قلب ہے جو منسوب
 نفس کی طرف اور میرے نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس و قلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی
 مدرک نفس ہے اور قلب اس کا ایک آلہ شاید اس وصف سے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضہ
 جو قلب میں ہوا ہے اُس کے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اُھمیں آمیزش نہیں
 ہوتی یعنی میرے رگمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجتہ قطعہ یا غیر محتمل للخطا ہونا
 لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القار رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہوا اور تائید
 تائید کی اعتصام کی طرف بایں معنی ہے کہ وہ اسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالیٰ
 کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل بنوں خود نظر
 کرنے والا بنوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل محل یا تفسیر مبہم میں اجتہاد ہوا کسی نفی مراد
 نہیں تاکہ جو شخص اہل شہادہ قلب میں سے اُس پر واقف ہو وہ یقین کرے کہ یہ کتاب مقام تقدیر
 سے ہے جو اغراض نفسانیہ سے منزہ ہے جنہیں تلبیس داخل ہو سکتی ہے اور (اس درخواست کیلئے)
 میں اسکی امید کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب میری دعا سنی ہوگی تو میری نداد کو قبول فرمایا
 ہوگا پس میں (ایمانظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القار کروں گا جو مجھ پر القار کئے جاتے ہیں اور
 اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھ پر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ نبی
 اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی آخرت
 کے لئے حارث یعنی کاسب ماعی ہوں (اہمیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی
 انسان بکلف اعمال کا رہتا ہے) ترجمہ اشعار رسول اللہ ہی کی طرف سے (ان مضامین
 کو) سنو (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور اللہ ہی کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو (تاکہ
 تم کو حقائق علوم پر مطلع فرما دیں) اور جب تم اُن مضامین کو سنو جو جنکو میں لایا ہوں اُن کو

۱۰
 این فی باب
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

یاد رکھو پھر اپنی فہم سے مفصل کر لو کہ قول مجل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بن جاؤ پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو کہ اُسکے طالبین پر اور اُن سے اُس رحمت کو مسترد کو جو تمکو محیط ہوئی ہے تم بھی (اُسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متاثر ہو گیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہو گیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہو گیا اور دوسروں کو بھی اُس نے مقید کیا (آئیں عمل بالشریعت کا کتنا اہتمام ہو اور یہی مذہب ہے تمام عوفیہ کا) اور میں یہ (بھی) امید کرتا ہوں کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محسوس فرمائے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے و کتاب کے کسی مضمون کا اجتہادی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بکالا لقاء السبوحی یا اکون مترجملا متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارت بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوۃ فکر سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیتی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہ فتوحات یکہ کا حوالہ البصیفہ قد ذکرنا و بینا دیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں پھر یہ نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس منہلک بنا پر احکام قیاسیہ کو کتاب و سنت کی طرف مستند کر دیتے ہیں باب وہ فصوص شرع موقتہ ہیں مترجم احقر ان فصوص کو ابواب سے تعبیر کر گیا۔

عَمَارَةُ الْعَالَمِ بِأَمْرِ آدَمَ

(یعنی)

باب اول ملقب بفصل حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما القاه الملائک علی العبد من ذلک فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ یعنی مالک حق نے اُس کتاب (فصوص الحکم مری فی الروایا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مولف) پر القا فرمایا وہ فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ ہے یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو تعلق ہر مرتبہ الہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ آدمیہ میں کلمہ کی تفسیر پہلے

گذرت یعنی مراد وہاں آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آئینہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر ہے مادہ کا اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے جسد کو مرکب فرمایا لکن فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد وعبد بن حمید والبوداؤد والترمذی وصحیحہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر والوشیح فی العظیمہ والحاکم وصحیحہ وابن مردویہ والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسیٰ الاشعری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق ادم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنوا ادم علی قدر الارض جاء منهم الاحمر والا بیض والا سود و بین ذلك والسحل والحزن والخبیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی لکن فی الدر المنثور اخرج ابی عن ابی ہریرۃ مرفوعا العوی والبلاء والشهوة معجونة بطینۃ ادم علیہا السلام اھ فی الحدیث ففسی ادم ففسیت ذریتہ وجد ادم ففجحت ذریتہ اور باعتبار لغات و صنائع کے بھی لکن فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ و علم ادم الاسماء کلھا قال علیہا اسم کل شیء حتی البعیر والبقرة والشاة واخرج وکیع فی تاریخہ وابن عساکر والذہلی عن عطیۃ بن یسر مرفوعا فی قولہ و علم ادم الاسماء کلھا قال علم اللہ فی تلك الاسماء الف حروفہ من الحروف وقال لہ قل لولدک و ذریتک یا ادم ان لم تصبر و اعن الدنیا فاطلبوا الدنیا بهذا الحرف ولا تطلبوا بالدين فان الدين لی و جدها خالصا و یل لمن طلب الدنیا بالدين و یل لہاھ اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الہیت ثابت کر دی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاہدہ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الہیہ اُن معلوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا دوسرے بیان کو اگر مصلحت کے لئے کہا جاوے جیسے زبانی میں ہے یعنی منسوب الی الالہ اور نسبت کی بنا جہ طرح انصاف ہو ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم الہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

عطا ہوں اسی طرح یہاں یہ معنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا اور اس شبہ کی اہل علم کو گنجائش ہی نہیں یا اگر یہ معنی اصطلاحی لئے جاویں اور نہ یا نسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الاہیہ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم منظر ہے اسماء الہیہ کا اور انسان منظر ہے اہم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات جمیع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہ ہوگا اور جاننا چاہئے کہ اس فص کے اخیر میں قصص کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اول یہی باب ہے تو اسکا مقتضایہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آفندی نے یہ لکھی ہو و انما قدم بیان هذا الفصل علی تعداد کلام مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لشدائد الاشمال علی جمیع ما یشتمل علیہ الفصوص المذكورة فی الكتاب مع زیادة وکانہ یشق ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لساائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التي لا یبلغها الاحصاء ان یری اعیانھا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصل لہ لکونہ متصفا بالوجود و یظہر بہ سرۃ الیہ فان رویتہ الشئی نفسہ فی نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رویتہ نفسہ فی امر اخر یکون لہ کالمرآة فانہ یظہر لہ نفسہ فی صورتہ تعظیما للحل المنظور فیہ عالم یرکب یظہر لہ من غیر وجود هذا الحل ولا تجلیہ لہا یعنی جب حق سبحانہ و تعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہتا اپنے ان اسماء حسنی کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں ہو چکا یعنی وہ اسماء حسنی بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کالوں کدو کہ ان اسماء کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرمائے جو جامع ہے اور (جس) امر کی آیت مطلوبہ باعتبار مظہریت کے اسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ ہے کہ) اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جائے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنی کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جز الما کی مقدرہ کذا قال بانی
 افندی) یعنی ہر چیز کے قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھیں اور وہ منظر
 بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ ان میں کوئی منظر جامع نہ تھا اس لئے ان میں ظہور ذات کا اعتبار
 خاص خاص اسماء کے تھا کل اسماء کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب
 چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور منظر و ظاہر میں مناسبت
 ضروری یا تحسن ہر مسئلے اس منظر پر کیئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ
 بن سکے اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا ان اسماء کے اعیان یہ اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ
 اس کو ذات کا مشاہدہ کہو یا اسماء کا کیونکہ مشاہدہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسماء ہی
 تو خواہ اس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسماء کا کہئے اور منظر کا عطف بچھری ہے اور دونوں
 صفت کو جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس منظر جامع کے
 حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسماء کا مشاہدہ حاصل نہ تھا جو مشاہدہ کیئے اس منظر کو ایجاد فرمایا
 اس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطے دیکھنا یہ آثار
 و احکام میں اس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرے میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل
 آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلا واسطہ دیکھنا اور بلا واسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر
 نہیں اس لئے کہ کسی منظر میں دیکھنے کے وقت اس شے پر اپنی ذات ایسی صورت میں ظاہر
 ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور منظر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدوں وجود اس
 محل کے اور بدوں تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی
 اور اس صورت کے ظاہر ہونے سے اس شے کو اپنی رویت بلا واسطہ اس صورت کہنوتی مطلب
 یہ کہ ایک رویت ہی بلا واسطہ کسی منظر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بلا واسطہ کسی منظر مخلوق
 کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال
 عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے
 مثلاً ایک انکشاف ہی بلا واسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو
 حق تعالیٰ کو کسی حکمت جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بلا واسطہ فرمائے اسلئے

اس واسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے
یہ نظر بھی من حیث الذات ومن حیث النظریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ منظر بھی حاصل
تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں
تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ منظر موجود فی العین اپنی
ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ قول اس
قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جمل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضار اس
ظہور کی علت اور یہ ظہور اس اقتضار کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضار درجہ
اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدم عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہے پھر سوال پیدا ہو گا کہ پہلے
سے اقتضار کیوں نہ ہوا پھر یہی جواب ہو گا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہو گا کہ مشیت
کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہو گا کہ معلوم نہیں میں نے اول سے ہی کہہ دیا۔
وقد کان الحق اوجد العالم کله وجود شیخ مسوی لاریح فیه فکان کبراء غیر محلی
ومن شأن المحکم الالہی انہ ما سوی محلا لا ولا بدان یقبل روحا الہیا عبر عنہ
بالنفع فیہ وما هو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفیض
الجبلی الدائم الذی لم یزل ولا یزال وما بقی الا قابل والقابل لا یكون الا من فیضہ
الا قدس فالا مرکله منابتا وکذا انتھا وکذا الیہ یرجع الامر کما ابتدا منہ فانتھن
الامر جللاء مرآة العالم فکان آدم عین جللاء تلك المرآة ورج تلك الصورة
اور حق تعالیٰ رقب ایجاد آدم علیہ السلام تمام عالم کی (نوع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے
تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جس میں روح (نور) میری نزدیک وجہ اس کی یہ ہے کہ
نفس هو الذی خلقکم ما فی الارض جمیعاً ونصر المشرق وان الله سخرکم ما فی السموات
وما فی الارض الہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور
ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت بوجہ
مقصودیت کے گویا روح ہے عالم کی پس اس وقت وجود عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے
تو عالم بدون آدم کے ایسا تھا جیسا غیر جللاء (یا ہوا) آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح آئین صورت مقصود

ظاہر نہیں ہوتی اسی طرح اس وقت اجزاء عالم میں اسما کامل طور پر ظاہر ہوتے تھے کیونکہ ظہور انی اسما کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً منظر ہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں درودہ کمالات عکوس و ظلال ہوتے ہیں اسما کے تو ان اسما کا بھی ظہور ہو جاتا ہے جب ابھی تک ان منظر ہر کے کمالات مقصودہ جن کا ظہور انتقال انسان پر بوقوت ہو ظاہر نہ ہوئے تھے اس وقت تک ان اسما کا بھی ظہور کامل نہ ہوا تھا تو عالم مثل آئینہ بے جلا کے تھا اور حکم الہی کا اقتضاء (یعنی انکی عادت یہ ہر کہ وہ جس محل کو تیار کرتے ہیں وہ ضرور روح الہی کو قبول کرتا ہے) مراد قبول کرنے سے متصف ہونا ہوا (وہ روح وہ ہر جس کو نفع فی محل سے تعبیر کیا جاتا ہو) عبارت میں تسلیم ہے مراد نفع سے منفوخ ہے یعنی جس روح کا ذکر ہے اس قول میں رفعت فیما من روحی یہ روح وہی ہے اور یہ دعویٰ ذوقی ہے ادنیٰ ہے کشف پر کہ ہر شی ذی روح ہے پس یہ دعویٰ عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا انہ ماسوی محلا الاول کدان یقبل روحا الہیالہ پس عالم بھی اس وقت اسی روح کیلئے مقتضی تھا) اور اس قبول (والتصاف بالروح) کا حاصل صرف یہی تھا کہ اس صورت سواۃ میں ایک استعداد حاصل ہو جاوے فیض کہ قبول کرنے کی (ہیاں بھی عبارت میں قساح ہے کیونکہ التصاف بالروح سبب ہے تصاف بالفیض کی استعداد کا مثلاً بطش ایک فیض ہر اسکی صلاحیت اس سبب ہے کہ وہ محل پہلے سے متصف بالروح ہی پس التصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا قساح ہے) اور مراد اس فیض تجلی دائم جو فی نفسہ انلا بدی الکل کامل کی صفت ہونا ہے ظاہر کہ انلا بدی کو جو فی نفسہ تجلی کا حادث ہوا مراد اس فیض تجلی دائم سے فیض مقدس ہر جو عبارت ہر تجلیات اسمائہ سے جو اعیان ثابۃ کو خارج میں مطابق صور علمیدہ وجود دیتی ہیں اور یہ مرتب ہوتا ہے فیض قدس ہر جو عبارت ہر تجلی ذاتی سے جس سے تقر اعیان ثابۃ کا حضرت علم میں ہوا ہر کذا فی مفید العالم مطلب یہ کہ یہ کمالات بوقوت ہیں تصاف بالروح ہر تجلی فیض مقدس سے ظاہر ہوتے ہیں پس ان کمالات کے ظہور کیلئے عالم حق تعالیٰ کی طرف اس میں محتاج ہوا کہ وہ اسی روح کو پیدا کرے جو بمنزلہ جلا عالم کے ہوا وہ آدم علیہ السلام ہیں کما سیاتی فكان آدم عین جلا تلك المرأة وروح تلك الصورة) اور اب قابل تحقیق صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو بوجہ اپنے قدم فی مرتبہ العلم و امتناع تخلل محل بین الذات والذاتیات کے مجہول نہیں نہیں شہلہ استغنا عن الحق ہوتا ہے) اور اسکی

تحقیق یہ ہے کہ وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض قدس سے ہی (یعنی گو مجہول نہ ہو مگر ذات کا محتاج ہی
چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہی تو اس بنا پر) تمام امور یعنی موجودات
عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہوئے ابتداء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض قدس کی ہی اور
انتہاء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہی اور (بعد فنا وجود) سب امور ہی کی
طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اوپر سے انکی ابتداء (وجود بعد العدم میں) ہوئی تھی غرض حالت
(عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلا کی جائے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان
ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلا رہوئے اور اس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام
پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ شروع فص ہذا میں ظہور حق بوصفت جامعیت کا توقف وجود آدم علیہ السلام
پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا و صفت
جامعیت دوسری اشیا سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہے کہ وہ دوسری اشیا بمنزلہ
آئینہ غیر صیقل شدہ کو تھیں آدم علیہ السلام اس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہے کہ آئینہ میں بدو صیقل
کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیا سے نہ ہوا
ہا تو یہ تعارض جو اب شبہ کا یہ ہے کہ نفس ظہور یعنی بلا و صفت جامعیت میں بدو ہر ایک مطلق ظہور کو کامل نہ ہوا اور ایک ظہور پس دوسری
اشیاں ظہور کو کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہے کہ عالم ایسا تھا جیسا
غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح آئینے میں تعارض دفع ہو گیا و کانت الملائکۃ من بعض
قوی تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان
الکبر و کانت الملائکۃ له كالقوی الروحانية والحسنة التي هي في النشأة الانسانية
وکل قوة منها محجوبة بنفسها لا تری شیئا افضل من ذاتها وان فیها فيما تزعم الاهلية
لکل منصب عال و منزلہ رفیعۃ عند الله لما عندها من الجمعۃ الالهیۃ بین بلجج
من ذلك الى الجناح الالہی والی جناب حقیقۃ الحقائق وفي النشأة الحاملة لهذه
الوصاف الی ما تقتضیه الطبیعة الكلية التي حصرت قوایل لعالم کلہ علاہ ^{سفلہ}
اور آدم علیہ السلام کو صورت عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزاء اس عالم کے اعتبار سے
بمنزلہ قوی و اعضا ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزاء زید کے قوی و اعضا

ہیں اور ان اجزاء میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں ملنے کی نہ غیر ملنے کی سبب اس علم میں شریک
ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملنے کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرمانا ہیں اس لئے ذکر میں ملنے
کی تخصیص کر کے فرماتے ہیں کذا قال بآلی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح
کے تھے اور ملنے (مثلاً دیگر موجودات و اجزاء عالم) اس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت
ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہے (بسطح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بہر
بعض قوی کر تھے پس ملنے اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ روحانیہ نشاۃ انسانہ
میں ہیں اور یہاں سے نشانہ کو رہنمائی ملنے کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ ان قوی روحانیہ حسیہ مذکورہ میں
ہر قوت اپنی ذات میں (معرفت حقیقت) محجوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو افضل نہیں سمجھتی وجہ
یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں سلے محجوبہ بنفسہا فرمایا اور
جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں ان کا محجوب ہونا ظاہر ہے اور وہ نہیں سمجھتی کہ اس نشاۃ انسانہ
اس قوت کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اس لئے کہ اس نشاۃ
انسانہ کے پاس ایک جامعیت الہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق قصہ ہذا کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی
ہے آگے یہ بتلاتے ہیں کہ یہ نشاۃ انسانہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت (درمیان
دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اس چیز کے جو اس ماعندہا میں سے راجع ہے جناب الہی و جناب
حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اس نشاۃ کے (یہاں فی معنی میں کے ہر جو حال ہے
ان اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں ان اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے
اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہے جس نے تمام عالم کے قوایل کو یعنی اس کے اعلیٰ کو بھی اور اس کے سفلی کو بھی اٹھا
(اور جمع) کر لیا ہے مطلب یہ کہ ان قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشاۃ انسانہ دو چیزوں کو جامع ہے اسما و الہیہ
کو بھی کہ ان کا منظر ہے اور جناب الہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسماء کے
انسان ذات کے اعتبار سے منظر ذات کا ہے اور صفات کے اعتبار سے منظر صفات کا اس لئے
جناب الہی سے دو سکر مرتبہ کی طرف و حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ
نشاۃ انسانہ اسماء الہیہ کو جامع ہے اور حقائق ارکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم
میں پایا جاتا ہے اسکے حوالہ انسان میں پائی جاسکتے ہیں و حقیقۃ فی رسالتی انوار الوجود و التجلی العظیم

پس کمالات انسان سماء آئینہ کے تو ظلال میں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضایہ
طبیعت کلیہ سے یہی مراد ہے جس میں تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی قیادتیں
مجموع ہیں طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے پس وہ نشاۃ انسانہ اس جامعیت کے سبب
مراتب مناصب کی اہل ہے جو تکمیل خرافت کیلئے اسکو عطا ہوئی مگر قوی کو اسکی خبر نہیں اور ملنگ
بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملنگ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور جب
اس خبر ہونے کی یہ ہر کلاس کے لئے کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں و هذا
المراد یعرفہ الملمہ اور ملنگ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا لا علم لنا
الہما علمتنا اور ذوقا معلوم ہوتا ہے کہ حاصل ایسا کشف خواص انسان ہے اسلئے ملنگ میں
اسکی استعداد بھی دور نہ خاصہ نہ رہیگا دیویدہ قولہ تعالیٰ و علم ادم الاسماء و قولہ تعالیٰ قال
یا ادم انہم مع الفرق بین التعلیم والانباء علی ما ذکرہ فی تفسیر بیان القرآن ان شئت الیہ
فانظر اور جب ملنگ کہ اسوقت کے سب موجودات میں فضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات
کو خبر نہونا بدربار اولی مفہوم ہوا پس ملنگ کی تخصیص حراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضای مقام کے سبب
مقصود بیان کرنا ہے اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کا دل میں عرض کیا ہے
ف عقل و نفس اور طبیعت اور ہویا اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف
ہوا ہے کہ ان سب میں دو مرتبے ہیں مثلاً خاص خاص روح اور ایک سبب روح کی اصل اسی طرح ایک عقل کی
جو سب عقول کی اصل ہے نفس علی ہذا البوائی پس ان اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل
یا کل نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہر ہلہ اور جسم کل اور شکل کل کہتے ہیں درکن
کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب سماء کیانی کہلاتے ہیں۔

فائدہ استطاردیہ اور سماء آئینہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس حمانی اور تاثیر
فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجیہ کے اعتبار سے فیض
مقدس کہتے ہیں کذا فی مفید العالم بیان الواحدیہ و هذا لا یعرفہ عقل بطریق نظر فیزی
بل هذا الفن من الہدایہ لا یكون الا عن کشف الہی منہ یعرف ما اصل صور العالم
القابلہ لا درو احہ فہی هذا المذکور انسانا و خلیفۃ فاما انسانیتہ فلغوم نشاۃ

و حصہ الحقائق کما وہو الحق بمنزلہ انسان العین من العین الذی بہ یکون النظر
وہو المعبر عنہ بالبصر فہذا اسمی انسانا فانہ بہ نظر الحق الی خلقہ فوجہم فہو الانسان
الحادث الازلی والنشأۃ الدائمہ لا بدی والکلمۃ الفاصلۃ الجامعة فتم العالم بوجہ
فہو من العالم کفص الخاتم من الخاتم الذی ہو محل النقش والعلامۃ الی بہ الختم
الملک علی خزانۃہ وسماء خلیفۃ من اجل ہذا لانہ تعالیٰ الحافظ بہ خلقہ کما یحفظ
بالختم الخزنۃ عن فسادہم ختم الملک علیہا لا یجسل حد علی فتحہا الا باذنہ فاستخلفہ
فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظا لہ فیہ ہذا الانسان کامل لا تراه اذ انزل وفک الختم عن
خزانۃ الدنیا لم یبق فیہا ما اختزنہ الحق فیہا وخرج منہا ما کان فیہا والحق بعضہ
ببعضہ وانقل الامر الی الآخرۃ فکان ختما علی خزانۃ الآخرۃ ختما ابدیا اور بیان کیا تھا کہ
وہ قوی جن میں ملکہ بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محبوب میں بیان اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یا میری جمیعت
آئینہ کہ کمال خاص ہو انسان کا ایسا امر ہو کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ غائب
ہیں کما دراک ہو جمیعت آئینہ کا بدن کشف الہی کے حاصل نہیں ہوتا اسی کشف الہی ہی سے یہ بات
معلوم ہوتی ہو کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہو چنانچہ کشف
سے معلوم ہو کہ صورت عالم کی ارواح یعنی حقائق اسماء آئینہ ہیں کہ یہ موران حقائق کے مظاہر ہیں اور
ان اسماء کا جامع انسان ہی ہے جمیعت آئینہ کما لات خاصۃ انسان سے ہوتی جس کی خبر ملکہ
کو نہ تھی) پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سو اسکا انسان ہونا تو اسلئے ہو
کہ اسکی نشأۃ عام یعنی جامع ہو آگے عطف تفسیری ہو یعنی خاص ہو تمام حقائق (آئینہ کو نیہ) کیوں
اسکو جمیع حقائق سے انس ہو اور انسان کا یہی مادہ ہو ایک جہت شمیمہ تو یہ ہوئی) اور دوسری وجہ
یہ ہو کہ انسان آنکہ کی بتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالیٰ کے اعتبار سے ایسا ہی جیسے آنکہ کی
بتلی آنکہ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہو اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی
انسان کا نام انسان ہو کیونکہ اسی کے واسطہ سے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف نظر
فرمائی پھر انپر رحم فرمایا (یعنی آپر نظر رحمت فرمائی) اور اس نظر کی تحقیق اس فص کی ابتدا میں اس قول
میں گذر چکی لما شاء الحق الی قولہ فان رویۃ الشیء نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رؤیۃ نفسہ فی

اصول اسرار در اس جگہ سب سبجات مرفع ہو گئی ہیں اور اس نظر کو نظر رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا واللہ در اعادۃ الودعی سے من کردم خلق تا سودے کئے بلکہ تابر بندگان جو دی کئے اور میں نے جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر شبہ تعارض کا نہ کیا جائے ہاں حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کی گئی ہے اور یہاں حکمت صوریہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ اسلئے نہیں کہہ سکے کہ اس پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور جب تشبیہ مرد یک چشم سے احتیاج نہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کہ فی مشکوٰۃ آخرا باب الشفقتہ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبد اللہ اور حق تعالیٰ کا تنزہ عیال سے ظاہر ہے۔ پس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کہانی الحاشیہ میں بقولہ ولقوم برزقہ وہو بہنا مجاز و استعارۃ پس وہ رہتی جامع انسان ہے جو رذاتاً و زاناً حادث ہے (گدانی شرح لولالہ الجامی) ازلی ہے یعنی مرتبہ وجود علمی میں جس کو اعمال انباتہ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر سابق ہے تو اسکی ابدیت بھی اور دل سے رتبہ مقدم ہے اور نشاۃ دائمی ابدی ہے یعنی بعد حشر کے پھر فانی نہیں اور کو جنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص شان کی ہے اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے پس شیخ کا جو قول فنا جنت کا مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے اور وہ کلمہ فاصلہ جامع ہے کلمہ تو اسلئے کہ گن سے پیدا ہوا اور اسمیں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اور کی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصلہ اس لئے کہ یہ نہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے تھے دونوں کے درمیان فصل و تماز کر دیا اور جامع اسلئے کہ اسماء الہیہ خالق کو یہ کو جامع ہے کما مر پس عالم اسکے وجود سے تمام ہو گیا اس کے قبل غیر مکمل تھا کما مر پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انگریزی کا نگین انگریزی سے نسبت رکھتا ہے جس نگین کی شان یہ ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے اور اس علامت کا محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کرتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح ان سب سے حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہو

محل نفس ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر نہ ہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں
 ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش سمارا لہیکہ محل ہونا اور آگے وجہ تسمیہ خلیفہ کی مذکور ہے جو قبل پر
 متفرع ہے یعنی حق تعالیٰ نے اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب رکھا (اس آیت میں فی جاعل فی الہد
 خلیفۃ اسئلہ کہ اللہ تعالیٰ سکے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرماتے ہیں جیسا مہر پر بادشاہ خزان کی حفاظت
 کرتا ہے سو جب تک ان خزان پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اس کے اذن کے ان کے
 کھونے پر دلیری نہیں کرتا پس (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں
 (اپنا) خلیفہ بنایا (یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہے کہ حافظ خلق میں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا
 عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل آتی ہے اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب کہ
 جس طرح نص فاقم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں بھی اسی طرح وجہ اختلاف بھی یہی سبب حفظ ہونا ہے
 سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جب تک اس میں انسان کامل موجود ہے (چنانچہ حدیث ہے کہ جب تک اللہ
 اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آوے گی اور اللہ اللہ کہا جائے انسان کامل ہی کے سبب ہے)
 کیا تم کو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں) زائل ہو جاوے گا اور اسکا زوال ایسا ہوگا جیسے
 گویا خزانہ دنیائے مہر توڑ دیا جائے گی تو (اُس وقت) خزانہ دنیائیں چیزیں رہیں گی جو حق تعالیٰ نے ان
 میں رکھی ہیں اور جو کچھ اُنہیں ہے وہ اُس سے نکل جاوے گی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈ ہو جائیں گی (یعنی
 دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس مل جائیں گی چنانچہ روایات سے ظاہر ہے اور دنیا
 کے (امور) آخرت کی طرف منتقل ہو جائیں گے (یہ تو تقریر ہوئی اس کے آلہ حفظ دنیا ہونے کی آگے عالم
 آخرت کے اعتبار سے اسکا آلہ حفظ ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پھر وہ خزانہ آخرت پر مہر ابھی بنجاوے گا یعنی
 جب آخرت کی طرف چلا جاوے گا تو عالم آخرت محفوظ ہو جاوے گا اور چونکہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا
 اس لئے عالم آخرت بھی اُنکی ابدی ہوگا پس نیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مفلوک تھا اور آخرت کی اعتبار
 سے مہر غیر مفلوک اور جس شخص کو انسان کا مقصد عالم ہونا معلوم ہے اس کے نزدیک حکم ظاہر ہے کہ
 دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہے اور آخرت کا بھی اسی کی واسطے والید الاشارة فی قولہ
 ولو فی اخذ اللہ الناس یظلمہم ما تولک علی ظہرہا من دابتہ کے پھر مضمون ہے مظهریت و انصافیت
 انسانیت کا فقط جمیع مافی الصور لا لہیت من الا سماء فی ہذا النشأۃ الا انسانیت

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبما قامت الحجة لله تعالى على الملائكة
فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك وانصر من ابن ابي علي من ابي عليه

فان الملائكة لم تقف مع ما

تعطيه، نشأة هذا الخليفة ولا وفقت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة ^{تتمة} التامة
فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعيته ادم ولا وقفت
مع الاسماء الالهية التي تخصها وسبحت الحق بها وقد سته وما علمت ان الله اسما
ما وصل علمها اليها فما سبحت بها ولا قد سته فغلب علمها ما ذكرناه وحكم عليها هذا
الحال فقالت من حيث النشأة ان تجعل فيها من يفسد فيها وليس الا النزاع وهو عين ما
وقع منهم فما قالوا في حق ادم هو عين ما هم فيه مع الحق فلو ان نشأتهم تعطي ذلك
ما قالوا في حق ادم ما قالوا وهم لا يشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا

7

ثم لم تقف مع التوجه حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند
ادم من الاسماء الالهية ما لم يكن للملائكة تقف عليها فما سبحت ربها بها ولا قد سته
عنها تقدس ادم وتسبيحه فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الادب مع
الله تعالى فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد فكيف لنا ان
نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنقتصر بهذا التعريف
الالهي على ادب الحق به عبادته الادباء الامناء الخلفاء غرض جوهر صور الالهية (يعني وجود
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشاۃ انسانیہ میں ظاہر ہو گئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ
موجودات عالم ظہور ہوا کہ حق کا اس لئے ان کو صور الہیہ کہہ دیا و فی شرح بالی آفندی وہی (ای
الصورة) العالم (بأسره) پس اس نشاۃ انسانیہ نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ اور جمعیت
کا رتبہ حاصل کر لیا اور اسی وجود جامع کے واسطے ملکہ پر حجت قائم ہو گئی (جس سے انھوں نے
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصہ میں غور کر کے تم
اپنا تحفظ کرو) کہ نہ کسی کی تفتیش کرو اور نہ اپنا تزکیہ کرو (کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصہ
سے نصیحت فرمادی اور غور کرو کہ جنبہ مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں سے آئی (مطلب کہ خود ان

ہی کے ہاتھوں آئی کہ انھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہو یعنی
 اسلئے کہ ملئکہ تو ان اسماء پر واقف ہو جس کو اس خلیفہ کی نشاۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح
 بالی آفندی تعطیہ تظہرہ فالوقوف ہہنا بمعنی الشعور ولا اطلاع وكذلك المذكور
 بعدہ فقد عدی بمع باعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اس عبادت ذاتیہ پر واقف
 ہو جسکو حضرت حق مقتضی ہو (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت جمیع الاسماء والصفات کے
 اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشاۃ میں حاصل ہو سکتی ہے) کذا فی شرح بالی آفندی یعنی
 کو نہ جمیع اسماء کا علم ہو اور نہ اس کا علم ہو کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع
 اسماء کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشاۃ جامعہ کے واسطہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں
 کے آگے اس واقف ہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حق تعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا
 جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملئکہ کو آدم علیہ السلام کی جمعیّت
 حاصل تھی نہیں (اسلئے ملئکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہوئی جس میں جمیع اسماء کا علم
 اور نہ اسکا علم ہو کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بمعنی الذکور انفاً مطلوب ہے اسلئے
 وہ اس سے ناواقف رہی) اور نہ ملئکہ ان اسماء الہیہ پر واقف ہو جو ان ملئکہ کے ساتھ تھے
 تھے اور جن اسماء کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ کہ
 ان اسماء پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہماری ساتھ باہم معنی خاص ہیں کہ ہم انہی
 کے مظاہر ہیں) دوسرے اسماء کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسماء کی تو اگر حاصل نہ ہوتی تو انکے
 اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ مدظلہ نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے
 ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر یہ یعنی) ملئکہ کو
 یہ علم نہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسماء بھی ہیں کہ ان تک ان کا علم نہیں ہو چکا اسلئے ان اسماء کے
 اعتبار سے انھوں نے نہ اسکی تسبیح کی اور نہ تقدیس کی اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز
 کو بالکل نہ جانے اسکو اس نہ جاننے کا بھی علم نہیں ہو اگر تا چنانچہ جب عرض در سوال اہم سے مندرجہ
 علم ہوا اسوقت کہ لا علم لنا الا ما علمتنا) پس ان ملئکہ پر یہ یقینی مذکور غالب ہوئی اور ان واقف
 کے حال نے آپ تسلط کیا پس انھوں نے اس نشاۃ خاصہ (صوفیہ بعد الوقوف) کو اعتبار سے کم دیا کمال

فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدملہ (یعنی آدم پر جرح کر دی) اور (یہ نہیں سمجھا کہ) اس
 (سفک دملہ و فساد) کا حاصل صرف نزاع (آدم مع الحق) ہی (کذا فی شرح البالی آفندی کہ حق تعالیٰ
 کے مطلوب کے خلاف طالب کر لیا) اور جو کچھ ملکتہ سے واقع ہوا یہ عین ہی نزاع ہی کہ حق تعالیٰ کے
 مطلوب یعنی استخلاف کی خلاف طلب کر رہے ہیں) سو جو بات انھوں نے آدم کے حق میں کہی وہ
 وہی چیز ہیں یہ خود حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ کر رہے ہیں اور گوان کا ایسا کرنا واقفی سے ہے
 جیسا مذکور ہوا اور آگے بھی فرماتے ہیں (یعنی) پس اگر ان ملکتہ کی نشاۃ الیٰ واقفی مذکور کو مقتضی
 نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے۔ وہ نہ کہتے دیکھو کہ یہی حقیقت کی اعتبار سے
 نزاع تھا (لیکن انکو اسکی خبر نہ تھی) کہ یہ نزاع ہے (سو اگر ان کو اپنے نفس کی معرفت احسن حیثیت سے
 ہوتی) کہ ہم صرف بعض اسماء کے مظاہر ہیں اور مطلوب ہے مظہر جمع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر
 کو) جانتے اور اسکو جانتے آدم پر جرح کرنے سے محفوظ رہتے (جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی تالیف سمجھا
 کہ علم لباہر علم تنہا بہر حال عیٰل واقفی سے ہوا اور اسلئے یہاں شبہ ہو سکتا ہو کہ انسان
 جانکر بھی خلاف نزاع کر لگا تو دونوں برابر کہاں ہوئی پھر اسکی کیا معنی ہوتے وہو عین واقع
 منہم جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملکتہ اس میں ناواقفی
 کے سبب خطائے اجتہاد و می سے معذور ہیں اور وہ استشارہ کے جواب میں مشورہ دینے ہی کو
 طاعت سمجھے لیکن اس ناواقفی کی حالت میں یک شق بنائے دینے سے بھی اچھی تھی کہ ارادہ استخلاف
 انسان پر مطلع ہو نیلے بعد تفویض سے جواب دیتے دیتے ہی نہیں چنانچہ اسی لئے
 ارشاد فرمایا گیا الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض و اعلم ما تبدون
 و ما کنتم تکتھمون پس باعتبار توجہ عتاب کے بھی دونوں نزاع عین ہیں گو ایک جگہ عتاب برنگ
 عقاب ہوگا۔ (للفاوت فی القصص) پھر ملکتہ نے جرح سے ترقی کی چنانچہ انھوں نے جرح ہی
 پر پس نہیں کی یہاں تک اپنی موجودہ حالت تقدیس و تسبیح کی دعویٰ کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم
 علیہ السلام کی پائے اس قدر اسماء را کہ یہی تھے جن پر ملکتہ مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملکتہ کو آدم علیہ السلام کی طرح
 ان اسماء کے ساتھ تسبیح و تقدیس کر نیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا سو حق تعالیٰ نے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے
 بیان فرمایا تاکہ ہم اسکی حد پر توقف کریں (اور اس سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کے ساتھ ادب کھنی کا طریقہ

ط
 انقذت
 من
 کل
 دھن
 ۱۱

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور سیر جاوی ہوں سکا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں
چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہو اور نہ ہم کو اس کا علم ہے
اس دعویٰ میں ٹکو بھی شامل کر لیں پھر نصیحت ہوں پس حق تعالیٰ کا اس قصہ کو تبادلا دینا وہ چیز ہے
کہ حق تعالیٰ نے اس کے ذریعہ سے اپنے ان بندوں کو ادب سکھلایا ہے جو مودب و راسخ اور خلیفہ
ہیں راسخ و اشارہ پر عمل مانت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انجاء اعلیٰ
فی الارض الخ کی طرف ہر شیخ رحمہ اللہ اس مقام میں حق جل و علی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا ہے
اس لئے ملکت کے حق میں عنوان بیان قدسے تیز ہو گیا جس میں مغذ و رہیں مگر مجھ کو لکھتے وقت تکلیف
ہوتی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلا ضرورت اس کو زبان سے بھی نقل نہ کریں
فرشتوں کی بڑی شان ہے انھیں کے حق میں ارشاد ہو بل عباد مکرہون لا یسبقونہ بالقول وھم یأمرون
یعلون اور ارشاد ہو لا یصون اللہ ما امرھم ویفعلون مایؤمرون وارشاد ہو وھم لا یفعلون
اور ارشاد ہو من عندہ لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستخسرن سبحون الیل والنھار لا
یغفرون باقی آدم علیہ السلام کو قصہ میں نیکے اقوال سے علمائے خشویہ کو مقابلہ میں نیکے محال صحیح لائل
کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر دیکھ لینا بھی کافی ہے ثم توجع الی الحکمتہ الا اھبہ
فتقول علم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عنینہا فھم معقولۃ معلومتہ بلا شک فی
الذہن بھی باطنیہ لا تنزل عن الوجود العینی لھا حکم والاثر فی کل مالہ وجود عینی بل ہو
عنینہا لا غیرھا اخی اعیان الموجودات العینیۃ ولم تنزل عن كونھا معقولۃ فی نفسہا
فھی الظاہرہ مرجع الی اعیان الموجودات کہا ہی باطنیہ من حیث معقولیتہا فاستناد کل موجود
عینی لھذا الامور الکلیۃ الی لا یمکن رفعہا عن العقل ولا یکن وجودھا فی العین وجوداً تزل
بعدم ان تكون معقولۃ و سوائے ان خلائق الموجود العینی موقتہ و غیر موقتہ و نسبتہ الموقتہ
و غیر الموقتہ الی هذا الامر الکلی المعقول نسبتہ و لحدۃ غیروان هذا الامر الکلی یجوز الیہم
من الموجودات العینیۃ بحسب ما تطلبہم حقائق تلك الموجودات العینیۃ كنسبۃ العلم الی العالم الخ
الکلیۃ الخ و حقیقۃ معقولۃ العلم حقیقۃ معقولۃ متمیزۃ عن الجبوت کہا ان الجبوت متمیز عنہ ثم نقول
و الحق تعالیٰ ان علمہا حق تعالیٰ العالم و نقول فی الملک ان لھو حق تعالیٰ و نقول

فی الانسان ان له حیر و علما فهو الحق العالم و حقیقة العلم واحدة و حقیقة الحیر واحدة و نسبتها
 الى العالم و الحق نسبة واحدة و نقول فی علم الحق انه قديم و فی علم الانسان انه محدث فانظر الى
 الاضافات من الحکم فی هذه الحقیقة المعقولة و انظر الى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات
 العينية فکما حکم العلم علی من قام به ان یقال فیه انه عالم کذلک حکم الحق علی من قام به ان
 یقال انه حادث فی حق الحادث قديم فی حق القديم فصار کل واحد محکوما به و محکوما علیه -
 شروع قص میں یجا دادم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حامل جمال الہی تھا کہ اپنا
 مشاہدہ ایک منظر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا کہ ان ادم عین جرحہ تلك المرأة
 و مرج تلك الصورة اور اسکے بعد یہاں تک قصہ ملکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا
 اب ہی پہلا مضمون حکمت یجا دادم عود کرتا ہوں جس سے پہلے بعض مقدمات میں پھر مقصود کا ذکر فرمائیے
 ہیں (پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الہیہ کی طرف (جو خلق انسان میں شروع ہی پس لیتی ہیں کہ (اول) اس
 (مقدمہ) کو جانو کہ (جو) امور کلیہ (اعیان خارجیہ میں مشترک ہیں جسے علم و حیات و قدرت وغیرہ بالذات اقال کلی
 و القرینہ علی ہذا القیود قولہ فیما بعد لا تزول من الوجود یعنی الخلیقہ امور کلیہ) کا وجود اگر چاہتی عین یعنی
 خارج میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی ہمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول معلوم ہیں یعنی
 موجود فی الذہن میں) (یہ وہ کلی ہونیکلی حیثیت ہے تو) باطن میں (کہ جبکا وجود خارج میں متمنع ہے لیکن بھیجی
 وجود یعنی (یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کی ضمن میں جو فی الخارج بھی ہیں یہی
 ظاہر ہے اور تمام (ان) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان امور کلیہ کا حکم اور اثر بھی ہے
 (چنانچہ علم کلی باوجود وجود فی الخارج ہونیکلی اسکا اثر موجود خارجی میں یہ کہ جن جن موجودات اس میں مشترک
 ان پر اسکے سبب حکم کیا جاوے گا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تایثر و تاثر کو علاقہ سے بڑھکر) و مالہ وجود یعنی
 موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان امور کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا (چنانچہ موضوع محمول ہیں اتحاداً علی
 معلوم و مسلم ہے) اور مراد مالہ وجود یعنی سے موجودات خارجیہ کی ذات ہیں اور (اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات
 خارجی بھی ہیں مگر باوجود اس طرح کے وجود خارجی کے) وہ امور کلیہ اپنی ذات میں معقول (و موجود فی الذہن)
 ہونے سے بھی جدا نہیں ہوتے پس اعیان موجودات (کے ضمن میں باقی رہنے) کو اعتبار سے وہ ظاہر (یعنی موجود فی
 ہر جہاں کہ معقول ہونیکلی اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) ہیں (جسب ان امور کلیہ کا اثر اولیٰ و

عینیہ میں ثابت ہے) پس اس پر تفریع فرماتے ہیں کہ ہر موجود خارجی کا استناد (اُس کے موصوف بالکمال ہونے میں) ان ہی امور کلیہ کی طرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں تو ان موجودات خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے انصاف بالکمالات میں کذا قال الجانی ان امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا محتاج ہے کہ اُس کے عارض ہونے سے یہ عالم کہلایا و قولہ استناد مبتدأ والخبر مقدمی موجود و قولہ ہذا لامر متعلق بالاستناد کذا قال بالی اخذی آگے صفت ہر امور کلیہ کی یعنی جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ اُن کی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہو کر وہ موجود فی الخارج بنجاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اور ان کا وجود خارج میں ایسی طور پر ممکن نہیں کہ جس کے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہو جاویں اور یہ استناد مذکور تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہی خواہ وہ موجود خارجی ہوں یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو متوہم نہ ہو یا جو حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الاحداث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں) اور (ہم نے جو اس حکم میں زمانی و غیر زمانی کو برابر کہا حاصل اُس کا یہ ہے کہ زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی معقول کی طرف ایک ہی سی نسبت ہے چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اس کا بیان تھا کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا ان موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا ان امور کلیہ میں ان کے کسی حکم کے ساتھ متصف ہونے میں اثر نہ ہوتا ہو اس لئے بطور استثناء منقطع معنی لکن استدرالکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہے کہ اس امر کلی کی طرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اُس کے کہ ان موجودات خارجیہ کے حقائق اُس کو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے اور ذات انسان حدیث کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جسطرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطے سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کی واسطے سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کے احکام کے ثابت ہونے کی مثال ہے یعنی جیسے علم کی نسبت کچھ عالم کی طرف و حیوۃ کی حی کی طرف سو حیوۃ ایک حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے جو حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اُس علم سے متمیز رہے آگے تطبیق مثلہ کی تقریر یہ ہے یعنی (بھر ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں
 کہ اسکے لئے علم و حیوۃ ثابت ہے پس حق تعالیٰ ہے عالم ہر اور فرشتے کی حق میں بھی لکھتے ہیں کہ اسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے
 پس وہ بھی حق تعالیٰ ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اسکے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی
 حق تعالیٰ ہے اور حقیقت علم کی (سب جگہ ایک ہے) سو وہ امر کی مشترک ہوا اور اسی طرح حقیقت حیوۃ
 کی ایک شدہ بھی امر کی مشترک ہوا اور ان دونوں کی نسبت عالم اور حق کی طرف ایک ہی نسبت (یہ توضیح ہوتی
 اسکی کہ مثلاً حق تعالیٰ کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا) اور
 آگے اسکے عکس کی توضیح ہے کہ ہم علم حق کے شان میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان (و فرشتہ)
 کے حق میں کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت
 علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا
 گیا۔ تو یہاں خود امر کی یعنی علم پر حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات کا امر کی میں
 ہوا اسی پر آگے تہذیب فرماتے ہیں یعنی (سو خدا غور کر دے اس امر کو اور حکم میں جسکو اس تضاد یعنی نسبت میں موجود
 العین میں امر کی نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ) میں (مثلاً) پیدا کر دیا لہذا حکم بیان لہذا فی ما حادثہ
 اور وہ علم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کی میں گیا) اور معقولات یعنی
 امور کلیہ اور موجودات خارجی کو درمیان اس ربط خاص میں غور کر دو جس طرح علم نے (کہ امر کی ہے) اس
 ذات موجودہ فی الخارج) پر جس کے ساتھ یہ علم قائم ہے یہ حکم کیا کہ اس شخص کے حق میں یہ کہا جائے گا کہ وہ عالم ہے
 (اور یہ امر کی کا ذات میں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہی علم پر کہ امر کی
 ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں حادث کی ساتھ موصوف ہو گیا (اور قدیم میں قدیم کی ساتھ موصوف ہو گیا۔
 (اور ایہ نسبت ذات کا امر کی میں) پس (امر کی و موجود خارجی میں) ہر واحد محکوم یہ بھی ہو گیا اور محکوم
 علیہ بھی یہاں محکوم یہ کے معنی مشہور و مراد نہیں کیونکہ اس معنی کی اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم بہ
 نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بال معنی المصطلح محکوم بہ کہاں سے
 بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم بہ ہے نہ کہ ذات بلکہ یہاں بارہبیت کی صمد کی نہیں یعنی محکوم
 بسبب ان بات کو محکوم بہ کہا جاوے گا یعنی اس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا لہذا قال الجامی
 فی شیخ نے یہاں سے تہذیب شروع کی ہے دعویٰ وعدہ الوجود کی مگر یہ موقوف اس پر کہ ان امور کی

حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو بھی یہی ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت اور ہوا و صفات ممکن کی اور ہوا و مفہوم کلی اُن کے لئے عرض عام ہوا اور اگر اس میں کشف کا دعویٰ کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہہ یا جائے ہاں اگر تقریب الی الفہم کی مصلحت بیان کی جاوے تو دوسری بات معلوم انہذا الامور ما الکلیت و ان کانت معقولت فانہا معتدو فی العین من وجوہ فی حکم کما محکم علیہا ان نسبت الی الموجود العین فقیل حکم فی الایمان الموجدہ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی فلذلک محال علیہا فانہا بذاتہا فی محل موضوع ہا کما انسانیہ فی کل شخص من ہذا النوع الخاص لہ تفصیل ولو تعد بتعد الاشخاص ولا جہت معقولت (یعنی ایک مقدمہ یہ تھا جو مذکور ہوا) اور دوسرے مقدمہ یہ کہ گوان امور کلیہ موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد من قبیل الاتحاد بین الموضوع والمجول کہ ایک کے احکام دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہوا لہذا کبر بھی سب احکام نہیں پہنچتے جیسا انسانیت اور زید و عمر میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید و عمر کی تعدد و تجزی سے انسانیت میں تجزی و تعدد نہیں ہوتا پس مقصود نویی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ مگر اوپر کے مضمون کو اجمالاً پھر عاودہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اسی مرتبہ و متفرع کیا جاوے پس فرماتے ہیں کہ یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول زد موجود فی الذہن ہیں بھر بھی وجود خارجی کی اعتبار سے معدوم ہیں (صرف موجودات خارجیہ پر حکم کرنے میں موجود ہیں) یعنی جو وقت ان کو موجودات خارجیہ کا محکوم رہتا یا جاتا ہے مثلاً زید عالم جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جیسا کہ امور کلیہ موجود خارجیہ کی طرف (اول) نسبت کر دیا جاوے (مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید حادث ہے تو زید کے تعلق سے اس حادث کا حکم علم زید میں چلا گیا پس علم کو حادث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور قضیہ خاص ہوا کہ علم زید حادث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس امر کلی کی شان بوجہ موجود خارجی نہ ہونے کا اور جو دین کے تابع ہونیکے محکوم رہے ہو نیکی و لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہوئی ہے تبعا یہ بھی ایک گونہ وجود خارجی کا اکتساب کر لیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بن جاتا ہے اور یہ سب پر بیان ہو چکا ہے) پس اعیان موجودہ کے ضمن میں ترتیبیت ہیں امور کلیہ (اس حکم کو قبول کر لیتے ہیں) جو اصل میں موجود یعنی کیلئے ثابت تھا جیسے اس قضیہ میں علم زید حادث زید کی صفت حادث کو علم نے بھی قبول کر لیا اور

(باوجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتہ للوجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے
 چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل و تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے
 ان امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں
 (یہ نہیں کہ اس کا ایک جز دیا ایک فرد زید میں ہو اور ایک عمر میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیت متحقق ہو
 اور عمر میں بھی پوری ہی انسانیت ورنہ انسانیت امر مشترک فیما بینہم نہ رہی تو انکو متحقق فی الحقیقہ نہ کہا
 جاوے گا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیت کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہے (مگر)
 نہ تعداد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے
 ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (و موجود فی الذہن) ہی رہی ہے اسلئے انہیں انقسام
 (تعد نہیں) و مجموعہ مقدمات کا حاصل یہ ہوا کہ امور نسب و حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے احکام
 دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر کچھ بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ بابہ الفارق بھی وہی
 میں رہتا ہے اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب ممکن میں بھی باوجود شدہ ارتباط
 و اشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آئے اور نہ
 اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل لوجود لازم آئے کہ مسئلہ کا انکار کیا جائے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہو اور
 سبائیت بھی یہی حال ہے مسئلہ کا ثبوت عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت محذور آ
 مرتفع ہو گئی اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہو اسی میں بے احتیاطی کرنے سے ضلال متواتر
 اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہو اسلئے تعبیر نا کافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہے و اذا کان الارتباط
 بین من لہ وجود عینی و بین من لیس لہ وجود عینی قد ثبت و ہی نسب علیا میثاقا ارتباطا للموجودات
 بعضہا ببعض اقرب ان یعقل لانہ علی کل حال ینہما جامع و هو الوجود العینی و ہذا کما
 ینہما جامع و قد وجد الارتباط بعد الجماع فبالجامع اقوی و احق اور جب مقدم معلوم ہو
 اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جن کا وجود عینی ہو اور ایسی چیزوں میں جن کا وجود عینی نہیں ارتباط قائم
 ہو گیا حالانکہ یہ غیر موجودات عینیہ مذکورہ نسب علیہم ہیں (کہ بدن اپنے موصوفات کے ان کا وجود خارج
 میں نہیں قال الجامی و کانہ عبرین تغلیبا لذوی العلم والفہم وقال فی فیہ و التانیث
 اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر و قال کون الامور الکلیۃ نسبا اما بناء علی کونہا منسبۃ

الوجودات العينية ثابتة لها وأما بناء على أخذ نسبة الكلية معها وأما عدميتها
 فلنسبة كليتها اه قلت أما باعتبار نفي الوجود المستقل كما قال بالي لا وحي لها في الخارج
 بدون موصوفاتها مطلبك كحسب مطلق وجودك مشترك في دو چیزوں میں ارتباطی جنکا
 وجود بھی یکساں نہیں) تو موجودات (خارجیہ) کا باہر گر ارتباط تو متعلق ہونے میں زیادہ قریب
 (فاللہم فی الموجدات للعهد) کیونکہ ان دونوں کے درمیان تو ہر حال میں ایک جامع (پایا جائے)
 اور وہ (جامع) وجود خارجی ہو اور ہاں (یعنی امور کلیہ موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتد بہ)
 بھی نہیں (لذا قال الجامی) وقال یضربنا قید بذلک لانه لا یوجد مفہومان الا وینہما جامع
 واقلا مکان الوجود العقلی) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کو ہوتے ہوئے
 تو (ارتباط) اقوی وراحت ہو (قال الجامی) وقد وجد لا ارتباط حال کو نہ متلبس بعدم الجامع
 فی الجامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے میں قول
 مقدمات کے اعتبار سے مقصود ہے اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہے ولا شک ان المحدث قد ثبت
 حدثہ واقفکار المحدث احد ثلثہ کہ نہ بنفسہ فوجہ من غیرہ فہو متبیطبہ ارتباطاً فقط
 ولا بد ان یکون المستند الیہ واجب الوجود لذاتہ غنیاً فی وجودہ بنفسہ غیر مفقر وہو الذی اعطی
 الوجود بذاتہ لہذا الحادث فانتسب الیہ ولما اقتضاه لذاتہ کان واجباً بہ لہا کان استناداً الی
 من ظہر عنہ لذاتہ اقضی ان یکون علی صورتہ فیما ینسب الیہ من کل شیء من اسم صفتہ
 ماعد الوجود الذاتی فانہ لا یصر فی الحادث ان کان واجباً لوجودہ وکن وجودہ بغيرہ لا
 بنفسہ ثم لنعلم انہ لہا کما لا مر علی ما قلنا من ظہور بصوتہ احالنا اللہ تعالیٰ فی العلم بہ
 النظر فی الحادث وذكر انہ ارادنا آیاتہ فیہ فاستدل لنا بنا علیہا فیما وصفناہ بوصف الاکتفاء
 بذلک
 ذلك الوصف الا الوجوب الذاتی الخاص فلما علمناہ بنا ومناسبتنا الیہ کلہا نسبتناہ الیناف
 ورجح الاخبارات الالہیہ علی السنۃ التراجیم الیناف وصف نفسہ لنا بنا فاذا اشفدنا شہدنا
 نفوسنا واذا اشفدنا شہدنا نفسہ (یعنی جبکہ پر ثابت ہوا کہ مطلق موجودات میں اور خصوص
 خارجیہ میں باہم ارتباط ہوگا اور حق تعالیٰ کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور وجودات خارجیہ
 کی ساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالیٰ کو سب موجودات کے ساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ

کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہوگا اول تو نفس جو دی کے اعتبار سے جیسا اوپر کے قول میں گذرا اور دوسرے
ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات منظر
ہیں حق تعالیٰ کو اسی کو صورت تک تعبیر کرینگے یہ دونوں وجہیں اس قول میں گور ہیں بخلاف دوسری وجہ
کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کی طرف لازم نہیں اس سبب فلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ
اور بھی قوی ہو گیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان اور زیادہ کہ وہ منظر جامع و انہم یہاں آخر نفس کے
مضمون کا ہی خلاصہ پس فرماتے ہیں (اور اس میں کچھ بھی شک نہیں) یعنی یقینی امر ہے کہ محدث بفتح
الدا ل حدث یعنی اس کا افتقار اسے محدث کی طرف جس سے اس کو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ
وہ محدث بفتح الدال بنی ذات کی اعتبار سے ممکن ہے جس کی دونوں جہتیں جوہ و عدم کی تساوٰی ہیں
وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجع کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (اس مکان کے سبب) اس کا وجود
خود اس کی ذات سے نہ ہوگا بلکہ اس کے غیر سے ہوگا پس وہ حادث اس محدث کے ساتھ ارتباط افتقار کو
ساتھ تربط ہوگا اور یہ بھی ضروری ہے کہ خود وہ مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اولیٰ وجود بالذات میں غنی
اور غیر مضطر ہوگا اور وہی واجب الوجود جس نے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات وجود باوجود اہل عطا وجود میں
کسی علت کا محتاج نہیں نہ واجب لذات کا افتقار الی غیر لازم آویگا اور یہ اس کے کمال کی منافی ہے اور
ارادہ کا واسطہ اس کے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اس کی تحقیق حق تعالیٰ عرفان فطرت میں
شعراۓ فروع ماہ حسن زوئے رخشان شہا میں کی ہے پس ذات اس واجب لذات کی طرف منتسب (اور مستند) کیا
گیا اور جب واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہے جیسا ابھی بیان ہوا تو وہ ممکن اس واجب کے سبب
ہوگا یعنی واجب لذات تو نہ ہوگا مگر واجب غیر ہوگا اور وہ غیر واجب لذات ہے جو نہ تخلت مقتضا کا مقتضی
سے لازم آویگا تو اقتضائہ نہ ہوگا ہذا اور یہ مسئلہ مشہور و مسلم ہے انشی ما لم یحب لہ یوجب قد قال بالی
افندی لا قضاء فیہ نہا معنی الاعطاء بمعنی الایجاب کا قال الذی عطی الوجود معنی الایجاب
پس ایک تباد ممکنات کا واجب کے ساتھ انقطاع سبب ہوا اور تیسرا تباد اس وجہ سے کہ وہ ممکن اس کا منظر ہے چنانچہ
اس کا بیان ہے کہ جب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس سے اس ممکن کا ظہور ہوتا ہے جو اس واجب
کی ذات کے سبب تو یہ استناد اس کو بھی مقتضی ہوگا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر ہوتا ہے نہ
اسما و صفات میں اس واجب کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں بخبر وجود ذاتی کے کہ یہ تو حادث کی طرف منسوب

اگرچہ پہنچی جب الوجود ہی لیکن اسکا وجوب بالذات نہیں ہوا اور حادث کا واجب کی صورت
 ہونا ہی تفسیر میں منظر ہر کی کذا قال مرشدی اور یہ نہیں کہ صورت سحر اشکل ہو تعالیٰ اللہ عنہ دلالت و شیخ
 نے اس مقدمہ کی کہ استنادی لذات مقتضی ہر مستند کے صورت مستند لہ پر ہو بلکہ کوئی دلیل بیان نہیں
 کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوچنے سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد تخیال میں آیا کہ شاید
 ظاہر عنہ کے عنوان میں سلی طرف اشارہ ہو تو قرآن کی یہ کہ واجب اس وقت کہ وجود کو مقتضی ہو حقیقت اس
 اقتضا کی واجب کا ظہور ہی اور ظاہر ہو کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ظاہر ہو ہیں جو کہ یہ استناد و محض ذات
 اقتضا سے ہے تو ذات کا ظہور ہو گا اور ذات واجب ملزم ہے اپنے تمام کمالات کیلئے حیات کا ظہور ہو گا
 تاکہ اس کے تمام کمالات کا بھی ظہور ہو گا پس اگر اس معلول میں کمالات و صفات نہیں تو خاص کمالات کے ظاہر
 نہیں اس لئے ضروری کہ اس وقت میں سب کمالات ہوں تاکہ ان کے مشابہہ سے واجب کے کمالات کا علم ہو سکے
 بخلاف اس کے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی مزاج کے واسطے سے ہو یا معلول ظہور علت کا مطلقاً
 نہیں اس لئے اس کے تمام کمالات کا معلول میں نا ضرور بھی نہیں ہر واجب اتنی تو چونکہ محل میں سلی قابلیت
 نہیں اس لئے اس کا تحقق معلول میں ضروری نہیں ہا یہ کہ بھرت کے اس کا ظہور کیسے ہو گا تو یہ ظہور بواسطہ
 افتقار کے جو کہ ظاہر ہی بانضمام دلائل استیالہ تسلسل کے ہو جاوے گا اور یا یوں کہا جاوے کہ اس کے وجوب سے
 اس کا وجوب ظاہر ہو جاوے گا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالذات کا حکم کر دیا جاوے گا۔
 جیسے اوپر مقدمہ ۱۱ میں کہا ہے بقول فی علم الحق انه قدیم الی قولہ فالنظر الی ما احداثہ کہ فی
 من الحکم بلکہ اس پر نظر کرنے ہوئی تو وجوب کے استناد کی بھی حاجت نہیں نہ اگر بالذات بالذات کے تقاضے
 کی بنا پر متنا کیا جاوے گا تو پھر تمام صفات علم و حیوۃ و قدرت وغیرہ کو مستثنیٰ لیا جانا ضروری ہے کہ سب سے
 یہی فرق ہے پھر مشترک کو نہ سارہیگا بعد تحریر مقام ہذا دوسری روز مقدمہ مذکورہ یعنی لمسا کان
 استناد الی من ظہر عند لذاتہ اقتضی ان یكون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر
 دفعۃ قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جن میں پہلے مذکور ہو چکے کہ ما قد بھت علیہ
 فی صفتہ قولہ و کما شد ان المحدث قد ثبت حدیث الخ ایک کہ حادث اور محدث میں ارتباط
 کہ ان دونوں میں جو مشترک ہو دوسرا یہ کہ حادث کو محدث کی طرف افتقار ہی اور تیسرا بھی مذکور ہو
 وہ یہ کہ محدث کی صفات علت اس حادث کو وجود کی یعنی بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب حادث

حادث کو وجود عطا فرمانا جا اپنی ذات سے ارتباط دیدیادہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی اور
 حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث
 کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہر اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدموں سے ہی کہا جائے
 اور یہی وحدۃ الوجود کا یہی ہر اور ہنوز اسمیں کلام ہے کیونکہ واسطہ فی الاشیات کا قوی احتمال تحقق ہے
 اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہے کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب
 ہوگی صرف بالذات وبالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا واسطہ
 میں بھی اُسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ
 کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ
 مراد ہے یکنون علی صہور تہ سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اس پر صفات نقص حادث سلب نقص
 کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اس کا یہ ہے کہ اس کا انتشار بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر
 فساد استعداد حادث کے سبب اُسکی صورت بدل گئی جیسے مکر یا پنی میں آفتاب تجلی فرمائے تو آفتاب کا
 قرص بھی اُس میں مکر نظر آویگا تو وہ منظر کافساد ہے نہ کہ ظاہر کا مثلاً کہ صفت کمال ہے حق تعالیٰ کی اگر
 حادث کی استعداد صلیح ہو صورت محمودہ اختیار کر لیا مثلاً اعداد دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فساد
 الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے و مقدمات بالا پر محض
 کو بنا علی الارتباط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی بعض مرتب کیا ہے اسمیں
 اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہے کہ بعض
 احکام ان حقائق سے ان موجودات میں جاتے ہیں جیسے علم حیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اُسکو
 حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں جاتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم
 حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حدوث سے علم حیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم حیات کو قدم
 لگے اسی طرح جب واجب ممکن میں اس سے زیادہ ارتباط ہو تو یہ ارتباط بالذات ہی تعاکس احکام کو مقتضی ہوگا
 پس وجود واجب تو ممکن میں اثر جاوے گا کہ اس وجود واجب ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے
 موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کو ظہور
 کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ عیان میں نہ تھا تو اس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاوے گا کیونکہ اس سے

پہلے باطن محض تھا اور اس سے افقار واجب کا ذات و صفات میں ممکن کی طرف لازم نہیں آتا کہ اس کے
 امکان کی شے خود تصریح فرما رہی ہیں واجب کے صرف بعض افعال اضافات کا توقف ممکن پر لازم
 آتا ہے سو وہ اس کی صفات نہیں درحادث ہیں اور ان میں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی
 شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اس حیثیت پر حکم کرنا ہی پس یہ کہنا کہ حق تعالیٰ
 کا کمال رازقیت کی حیثیت سے موقوف ہے وجود موزون پر اس کے معنی یہ ہیں کہ رازق بالفعل ہونا
 اس پر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو تو وحش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس فہم
 کے ختم کے قریب کام لیں گے اس قول میں کہا اِنَّهُ لَا يَكُنْ لَكَ الْحَقَائِقُ الْمَعْقُولَةُ اِلَىٰ اَخْرِ الْاَشْعَارِ اسے
 اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامیؒ نے اس عبارت کی شرح میں لَا يَكُنْ لَكَ الْحَقَائِقُ الْمَعْقُولَةُ
 حَدِيثُهُ وَافْتِقَارُهُ اِلَىٰ مَحْدُثٍ اِلَىٰ قَوْلِهِ وَلِجَبَابِ اس پر تنبیہ کیا ہے اور پھر عبارت لَا يَكُنْ لَكَ الْحَقَائِقُ الْمَعْقُولَةُ کی شرح
 میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس مظهریت کی از قبیل تائید المعقول بالنقول کے پس
 فرماتے ہیں پھر ہم کو جاننا چاہئے کہ جب تک قعہ اس طرح ہے جیسا ہم نے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر
 ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہم کو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ
 اس نے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کہا قال تعالیٰ سنرھیما یا تبارک فی الافاق
 وفي انفسهم) پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہو گئی کہ حادث ظاہر ہو
 واجب کا آگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے
 ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ صفت ہماری ہے بھی ہے جو ذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیسا
 پھر (اس پر بھی متنبہ ہے کہ) جب ہم نے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جانا (کہذا قال الجاحی
 بنا باعتبار معنی الالیتہ والسببیۃ ومنا باعتبار معنی المنشأۃ) تو ہم اس کی طرف تمام ان اوصاف
 (کمال کہذا قال الجاحی) کو منسوب کریں گے جس کو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اس لئے
 لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنے کے اس کی طرف نسبت نہ کریں گے وہ اس کی ہی
 مانعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کے
 مطلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے
 کہ جب حادث ظہور ہے واجب کا تو واجب کی صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہئے اور حادث کی سب

۲
 غفلت
 نکتہ
 الایات
 ذکر اس
 نقل جامی

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں پس ماوصفناہ بوصف میں عام ہو اور کل ما نسبنا الیہ
 میں خاص ہو اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے) اور اسی (وصف نسبت) کے ساتھ اخبارات
 الہیہ ان حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائے ہیں اور ہوئے ہیں پس اس نے
 اپنی ذات کو ہماری (بتلانیہ) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہو (پس لفظ بتلانیہ
 مجاز ہے مبالغہ اور مردان سے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں چنانچہ بشمار مخصوص میں اوصاف کثیرہ
 واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہو جمع بصر علم ارادہ قدرت رحمت قرع ضحک ید و جہان
 یہ ظاہر ہو کہ واجب میں اسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کہی وافی انکا تحقق ہو اور یہی
 ظہور ذات اسماء و صفات مظاہر کو نیہ میں تشبیہ کہلاتا ہو اور مرتبہ ذات میں ان مظاہر سے تدریج
 کہلاتا ہو) پس (اس بنا پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کریں گے تو ہم نے اپنے نفوس کا بھی مشاہدہ کیا
 (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دوسرے مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اس مشاہدہ کو یوں بھی
 کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو
 اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اُسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہئے کہ اس
 تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے عموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ
 الی مرتظر عند لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورۃ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے
 ثبوت ضروری ہو اور یہ اولاً مشاہدہ و خلاف دوسرے منظر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص سے بھی جواب
 اسکا وہ ہو جو اس قول کی شرح میں ہونا جامی نے فرمایا ہو ولذا قیل کل موجود متصف بالصفاً
 السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ وقابلیتہ ماہ قلنا سائر الصفا تابع للصفا
 السبع فعمم الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہو پس نفس انصاف سب میں مشترک اور
 بالفعل انسان کے ساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی صحت کیلئے منظور ہوتا ہو یا ہو گا وہ کمالات جو دوسرے
 اجزاء عالم میں بالقوة مودع ہیں فعلیت کی طرف آجاتے ہیں یا آجاویں گے چنانچہ آیات احادیث میں قرینات
 اور قیاس میں جمادات کا ہونا اور ابتیاء کے اعجاز سے جمادات کا انکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ مخصوص
 ہیں آگے دفع دخل ہو کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاد
 سے آگے افتراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی حامل ہی تھا پس فرماتے ہیں لا تشک

انکثیرون بالشخص النوع وانا وان کنا علی حقیقة واحدة تجمعنا فنعلم قطعاً ان ثمراتاً
 تمیزت الاشخاص ببعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الکثرة فی الواحد فکذلك ایضاً وان
 وصفتها ما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق حلیس لا افتقارنا الیه فی الوجوه
 وتوقف وجودنا علیها لا مکاننا وغناء عن مثل ما افتقرنا الیه فی هذا صرح لہ لازل للقد
 الذی انتفت عنه الاولیۃ التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ینتسب الیه الاولیۃ مع کونه
 الاول ولهذا قیل فیہ الآخر ولو كانت اولیۃ اولیۃ وجود التعلیل لم یصح ان یکون
 الآخر للتعلیل لانه لا اخر لیس ممکن لان الممکنات غیر متناهیۃ فلا اخر لها وانما کان اخر
 لوجود الامر کله الیه بعد نسبة ذلك الینافصوا الآخر فی عین اولیۃ الاول فی عین آخر
 اور ہم آہیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) بالمشخص اور (کبھی) بالنوع
 کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر بالمشخص ہو جائے ہیں اور
 اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جائے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت
 پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہو پس (اس سے) یقیناً
 جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہے جسکے سبب اشخاص (یا
 انواع) ایک سے دوسرے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (انواع
 یا اشخاص کی) نہوتی پس اسی طرح یہاں بھی ہے کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو بھی تمام وجوہ سے (یعنی اولیۃ
 قولیہ یا فعلیہ سے لہذا قال المجامی) ان چیزوں کے ساتھ مصوف فرمایا ہے جسے اپنی کو مصوف فرمایا ہے
 پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اس پر موقوف
 بوجہ اسکے ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہو جس میں ہم اسکے محتاج ہیں (یعنی وجود پس یہ فارق لازم
 ف دیکھئے شیخ پر ہمت رکھی جاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قائل ہیں اس سے
 بڑھ کر اسکے بطلان پر کیا نص ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہے (یعنی) پس اسی (عدم افتقار
 فی الوجود الی الموجد) کو سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل در قدم (کا حکم) صحیح ہو جس (قدم) سے وہ اولیت
 منتفی ہو جسکے لئے ابتداء وجود بعد عدم (السابق) ثابت ہے (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد
 اس شے کا وجود ہو تو دوسری اشیا سے پہلے ہو اسو یا اولیت حق تعالیٰ سے اور اسکی صفت قدم سے

منتفی ہر کیونکہ اسمیں احتیاج الی المبدأ لازم آتی ہے اور حتمی الی اس احتیاج سے منزہ ہر تو ملزم یعنی
ایسی اولیت منتفی ہی پس اسکی طرف اپنی اولیت منسوب کیجاوگی باوجود اسکے اول (یعنی دیگر ہر
کے) اور وہ معنی ہی ہیں کہ اُس کا کوئی مبدأ نہیں وہ خود سب کا مبدأ ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ
مبدأ سے غنی ہی اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اُس منتفی ہی) اُسکی
شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہو (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہوتا کیونکہ آخریت
کے معنی بناسبت تقابل یہ ہوتے جو سب سے اخیر میں موجود بعد العدم ہو اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی
مصدق ہی نہیں اسی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اسکی اولیت وجود تفسید کی سی اولیت ہوتی۔
تفسید سے مراد قید بعد العدم (توحق تعالیٰ مقید) (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر
نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بدریض) غیر متناہی ہیں (یعنی لا تقف
عند حد) اسلئے اُنکا کوئی آخر ہی نہیں (اور یہ شبہ کیا جائے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو ممکنات
کے بعد پیدا ہو اور اُسکے بعد پھر کوئی پیدا نہو اور لاتناہی ممکنات کی جو مخصوص ہے بمعنی بقا ہوگی
جواب ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر ابد الابدات کے لئے پیدا ہوتے ہیں گے
اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہو کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں ہو باطل بقولہ تعالیٰ
اکلھاد انھم الآیۃ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر وجوب حق سے ہے ورنہ
خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہے پس حق تعالیٰ اس معنی کو آخر بھی نہیں (اور وہ
جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہر کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہوں اُسی کی طرف راجع ہوتے ہو
(یعنی وہ سب کا منتہی ہے یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت ہے مگر جیسا کہ مابالعرض کا مرجع مابالذات
ہوتا ہے اسی طرح مرجع سب کا وہی ہے پس اول کے معنی ہوئے مبدأ اکل شئی اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل
شئی جیسے مابالذات کی شان ہوتی ہے مابالعرض کے اعتبار سے لگے اس پر تفرع ہو کہ جب اقل و آخر کے
یعنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہر اپنی عین آخریت میں (یعنی اسکی اولیت اُسکی
آخریت کو مستلزم ہے اور اسکی آخریت اُسکی اولیت کو مستلزم ہے وجہ یہ کہ محال اس اولیت و آخریت کا اسکے
اوصاف کا مابالذات ہونا ہے اور یہ مابالذات ہونا علت ہے مبدأ میت و مرجعیت کی کما ذکر لیس دونوں معلول ہیں
علت واحدہ کو اور جس طرح علت معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ کے دو معلول میں بھی تلازم ہوتا ہے

۵۰
افزون
نسخہ
آخر التفسیر
۱۲

کہا ثبت فی محلہ ف اور حدیث میں جداول آخر کی تفسیر میں قلیس قبلک شیء ولیس بعدک شیء آیا ہے
 اگر قبلیت بعدیت کو مبدایت و مرجعیت پر محمول کر لیا جائے یعنی نہ آپکا کوئی مبداء ہے کیونکہ آپ ہی سب کا
 مبداء ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں تو کچھ متبعان نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر نصوص
 میں محاورات میں کی گئی ہے اور حقائق اُن کے اور میں جس طرح اسی حدیث میں ظاہر باطن کی تفسیر میں لیس فوق
 شیء ولیس حد نہ شیء آیا ہے اور ہاں معنی متبادر مراد نہیں کیونکہ ظہور و بطون پر وہ تفرع نہیں ہو سکتے بلکہ اظہر و
 البطن مراد ہیں لہذا خلاف متبادر میں اسی طرح بیان قبلیت و بعدیت میں حتمال ہے اور جاننا چاہئے کہ شیخ کی
 طرف ایک قول بھی منسوب ہے کہ یہ فناء عالم آخرت کو قائل ہیں ہاں سبکی نفی پر نص ہے بعد دفع شبہ تحادیث
 کل الوجہ کے انسان کی نظریات تم اصالتہ اور عالم کی مطلق نظریات بتعابیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان
 انسان کے یہ کہا ہے وہ کذا ہو فی کل موجود من العالم بقدر ما تظلیہ حقیقتہ ذلک الموجود لکن لیس
 لاحد مجموع ما للخلق لہ فی نفس فہم لیس فی نفسہم ان الحق وصف نفسہ بانہ ظاہر و باطن فاجد العالم
 عالم غیبی و ظہری لہذا الباطن یغیبنا و الظاہر یشہادتنا و وصف نفسہ بالرضی و الغضب فاجد العالم
 ذہ خوف و جہ خوف و غضبہ و رجوہ رضاہ و وصف نفسہ بانہ جمیل ذہ جلال فاجدنا علی ہدیۃ
 النور کذا جمیع ما ینتسب الیہ تعالیٰ و سہی بہ فعبیر عن ہاتین الصفتین بالیدین اللتین تو جہا منہ علی
 خلق الانسان الکامل لکنہما لجامع لحقائق العالم صفہ اتہ پھر سب کو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات
 کو اس طرح موصوف کیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور باطن ہے اور کمال ہوا و الاخر و الظاہر و الباطن اور انسان کو اپنی
 صفات کا مظہر بنا لیا تھا پس (اس لئے) اُسے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی جسمیں جاری اواح بھی ہیں
 اور عالم شہادت کو بھی جسمیں جاری اجساد بھی ہیں کہ اقالان یعنی انسان کو دو جزو مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن
 تاکہ ہم (اس کے ہم) باطن کو اپنی غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اس کے ہم) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر)
 ادراک کریں یعنی اپنی صفت باطن کی جھلک اس کی صفت باطن کو سمجھیں اور اسی طرح ظاہر کو بھی اور نظریات کی حکمت یہی
 معرفت ہے اور انہی اس طرح بھی وہ نظریات حق تعالیٰ کا کہ اُس نے اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ موصوف کیا ہے
 (چنانچہ نصوص میں صرح ہے) پس اُسے عالم کو (یعنی انسان کو) کذا اقالان بالی (ذی خوف ذی رجا رسید کیا تاکہ ہم اس کے
 غضب ڈریں اور اس کی رضا کی امید کریں) یعنی ہم میں اپنی غضب و رضا کو آثار رسید کیونکہ ہمارا خوف غضب
 الہی کا اثر ہے اور ہماری رجا اس کی رضا کا اثر ہے (اور یہاں ظاہر یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا

کی رکھی درست بھی ہو کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہو مگر اسکو چھوڑ کر اپنے اندر خوف و جرات ثابت کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہما کندہ ہو دوسرے اس طرح کہ اس صفت کا آثار ہوں کذا قال الجامیؒ پس یہاں دل صورت تو ظاہر ہی تھی دوسری صورت پر بھی تنبیہ فرمادی اور اس نعیم سے صد ہا اعتراض مسئلہ الوجود پر سے مرتفع ہو گئی کیونکہ بہت سی صفات جو حق تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں نہیں بلکہ بالعکس جو اظہار ہے کہ بعض جگہ مانع کو سبب ظہور اور طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق ہوتا ہے جیسے ذلت صفت عبد کی اور حق تعالیٰ اس کے منہ پر پھر کس صفت کا ظہور ہے و کہا جاوے گا کہ صفت نذل کا ظہور ہے اور (نیز) اسی طرح اس نے اپنے نفس کو اس کے ساتھ موصوف کیلئے کہ وہ صفا جمال اور صفا جلال ہے (چنانچہ حدیث مرفوع میں ہے ان الله جمیل وراه سلم عن ابن مسعود اور قرآن میں ذوالجلال والاکرام) تو ان صفات کا ظہور کیلئے ہر کو صفت پر ایسا دیا گیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور اس پر (پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا) پس انہی ان صفات کے جلال و جمال پر استدلال کریں اور اسی طرح تمامی وہ صفات (مقابلہ کذا قال الجامی بقرینۃ السیاق والسباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں ان کے ساتھ وہی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے (جیسے ہادی اور مضل اور عزاد و نذل و سبک و ہم میں بھی ایجاد کیا ہے خواہ با عیانتا خواہ بآثار ہا تو انسان اس طرح نظر آتا ہے کہ انہیں صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کو کہ یا محض صفات لطیفہ کا مظہر ہیں جیسے ملک یا محض صفات قہر کا جیسے شیاطین یا دونوں کی مظہریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات اگر خلقت میں کو اس پر محمول کر کے اس دعویٰ کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (مقابلہ صفتوں کے جن میں صفات متقابلہ آگئیں کذا قال الجامیؒ) یہ دیکھ کے ساتھ تعبیر فرمائی ہے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کامل و قید واقعی لا احترازی ہما کمالا لکنہ مظہر جامعاً کی تخلیق پر متوجہ ہو ہیں کیونکہ یہی جامع ہے عالم کو حقائق (یعنی اعیان ثابۃ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق اور مفردات مجبوعہ مظہر ہیں مجموعہ اسما و صفات کے تو حاصل تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہ اسما و صفات کا کذا قال الجامیؒ و اصفاء قولہ حقائق العالم مفرداتہ بقولہ التي ہی مظاہر لجمع الاسماء التي لیس عنہا بلا حظہ شمول معینین متقابلین لہا بالیدین فی ہذہ الاسماء الظاہرۃ فیہا اربابا پس جب یہ جامع ہے تو اسکی تخلیق بھی سب اسما سے متعلق ہوگی و یہی کے معنی مجاز ہوئے کذا قال الجامیؒ اور اس کے لئے نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ و شرعیہ کی بنا پر دوسرے معانی مجازی سے اسکی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت کی ہے اور تنبیہ کو تاکید پر محمول کیا

ع
بتواتر
من
من
م
م

اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہر اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہر اور بعض نے شیخ کے قریب
تفسیر کی ہر چنانچہ تفسیر یا نقد کے بعد کہا ہر و جو زمان یکون خلک لا خلد ذہن دم فقد یصد
عند فعال ملکیتہ کا نہا من آثار الہین فقد قصد منہ فعال جلونیتہ کا نہا من آثار الشمال کلونا
یدہا سبحانہ عین اہ کذا فی روح الکناہیں شیخ کی اس تقریر سے انسان کا منظر اتم ہونا اور واضح ہو گیا
آگے بطور مجملہ معترضہ کے اس پر ایک تفریع ہر اور اس کے بعد پھر جمع ہر مضمون بالا کی طرف اس قول سے جمع
اللہ تعالیٰ لا دم الہ پس فاتے ہیں فالعالم شہادۃ والخلیفۃ غیبیہ ہذا الحجب السلطان و در صف
الحق نفسہ بالحجب الظلمانیۃ و ہر الاجسام الطبیعیۃ والنوینیۃ و ہر الارواح اللطیفۃ والعالیۃ
بہر کشف لطیف و ہر عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادراکہ نفسہ فلا ینزل فی حجاب
یرفع مع علمہ بانہ مقیم عن موجودہ بافتقارہ ولكن لا حظ لہ فی الوجوب لذلک الذی لو جو الحق
فلا یدرکہ ابدًا فلا ینزل الحق من ہذا الحیشیۃ غیر معلوم علم ذوق و شہد لا لذلک لا قدم الحجاب
فی ذلک یعنی جب و پر یہ ثابت ہوا کہ انسان جامع ہر حقائق و مفردات عالم کا تو معام ہوا کہ انسان اجمال
ان حقائق و مفردات کا اور یہ حقائق و مفردات تفصیل ہیں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہر اپنی تفصیل
کا اور ہر تفصیل صورت ہوتی ہر اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہر بمقابلہ صورت کے اور صورت شہاد ہوتی ہر
بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی پس (اس کے لازم آیا کہ) عالم کل کل بمقابلہ انسان کے (شہادت و خلیفہ
یعنی انسان بحیثیت خدا تحت بمقابلہ عالم کے) غیب کے (وجہ قید کی ظاہر ہر کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع
ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بنا ہر خلافت کی در باعتبار نشاۃ عنصر کے یہ بھی عام شہادت میں ہر ہر
اور آگے اسکی تائید ایک عادت ثانیہ سے ہے کہ اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہر کہ انہیں نسبت
عامہ شان خلافت کی زیادہ ہر اس لیے انہیں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہر) اور (انسان باطن
محبوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا منظر ہے چنانچہ) حق تعالیٰ نے (اپنے رسول کی زبان پر) اپنی ذات کے
حجب ظلمانیۃ و نورانیۃ کو ساتھ مصوف فرمایا ہر (یعنی اپنے لئے حجب ثابت فرمایا ہر کہ وہی الطبری فی
الکبیر عن ابی عمرو و ہر بن سعد مروعا ان من اللہ عز وجل سبعین الف حجاب من نور و مطلبہ لا تسمع
نفس شیئاً من حسن تلک الحجب لا زہقت کثر الاعمال چ۱۵ اور حجب ظلمانیۃ سے مراد بطریق شہاد
کے بطور دلالت کے لا بار قولہ یا تسمع نفس شیئاً الہ عنہ) اجسام طبعیہ ہیں اور نورانیہ سے مراد ارواح لطیفہ ہیں

اور عالم ان ہی میں دائر ہے کثیف (ظلماتی) اور لطیف (روحانی) اور (اس بنا پر تمام) عالم ذات
حق پر (کہ اقال الجامی احد القولین) عین عجاب ہے (تو حق تعالیٰ بھی محبوب مغیب ہے اور انسان بھی
محبوب تھا پس اس میں بھی حق کا منظر ہوا آگے حق تعالیٰ کے لئے حبیب بنے پر تفریع ہے یعنی) پس عالم حق تعالیٰ کا ایسا
ادراک نہیں کرتا جیسا اپنی ذات کو کرتا ہے (کیونکہ اپنی ذات کا علم تو حضویٰ ہے اور حق تعالیٰ کا علم بوجہ
حصولی بھی ناقص ہے) پس عالم ہمیشہ (ادراک حق سے) ایسے حجاب ہی میں رہتا ہے جو کبھی مرتفع نہیں ہوتا (کیونکہ
وہ حجاب تو خود اس عالم کی ذات ہی ہے پس اگر یہ مرتفع ہو تو ادراک کس کو ہوا وہی رازہ و دوسری حدیث حجاب
اس چیز کا لو کشفہ لا حرقہ سبحانہ و جہدہ انتہی البصر من خلقہ و اہ سلم مرقعاً بعد قواہ عجاہ النونی
وایہ الناس مگر ساتھ ہی اس کو اس کا علم حاصل ہے کہ وہ (یعنی عالم اپنے موجود اپنے افتقار کے ساتھ متمیز ہے
مطلوبت کہ یہ حجاب اس علم کو مانع نہیں کہ اپنے کو مفتقر اور اس کو غنی سمجھے) کہا قال تعالیٰ واللہ الغنی و انتم
حاصل یہ کہ علم بالکنہ کو مانع ہے علم بالوجہ کو مانع نہیں چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ اتنا تو علم ہے (لیکن) علم ہونیکا
مطلوب ہے کہ اس عالم کو جو ذاتی (کہ ادراک) میں جو کہ وجود حق سبحانہ و تعالیٰ کے لئے ثابت ہے کچھ حصہ نہیں
پس (اس حیثیت سے) اس کو کبھی ادراک نہیں کرتا پس حق تعالیٰ اس حیثیت (مذکورہ) سے علم دو قی و شہوی
کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس جو ذاتی کو انصاف میں قسم نہیں ہونچتا (یعنی
علم ذوقی اس چیز کا ہو سکتا ہے جو خود حاصل ہو اور حادث کو جو ذاتی حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ علم ذوقی
بھی نہیں ہو سکتا کہ اقال الجامی بالی اس مضمون معترض کے بعد پھر رجوع ہے مضمون سابق تخلیق آدم علیہ السلام
کی طرف مگر دوسری تفسیر سے جس سے خود معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور
تفسیر تعیین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیریں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت الاسماء
اللاتیہ جو حاصل ہے تفسیر سابق کا اور ایک تعبیر جامعیت للحقائق الکوینیۃ الحقائق الالہیہ ہے اور انسان
طرح جامع ہے اس لئے دونوں تعبیریں صحیح ہیں ایک اعتبار سے اور دوسری تعبیر ہو چکی دوسری کو اعتبار سے اس لئے تعبیر
ہے) فاجمع اللہ تعالیٰ آدم بین یدیه لا تشریفاً و لهذا قال لا یلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیده و ما
هو الا علی جمیعہ بین الصواب یتصور انما هو ذوق الحق و ما ید الخ لا یلیس جزء من العالم لہر یصل الی ہذا
و لهذا کان الخ خلیفہ فاعلم لیکن ظاہر الصبر و من استخلف فیما استخلف فیہ فما هو خلیفہ و ان لم یکن
فی جمیع ما تطلبہ الرعا یا الی استخلف علیہ بالان استنادھا الیہ فلا بد ان یقوم بجمیع ما تحتج الیہ بالان

قال الجامی و
جمل فی البصر
فی ما یسیر
عن غیر تفریع
من الصفات
و جملہ امت
اشکاء الی معنی
و آہ خلفا
نہ

فليس بخليفة عليهم فما صحح الخلق إلا للانسان الكامل فانشاء صورته الظاهرة من
 حقائق العالم وصوره والشأ صورته الباطنة على صورته تعا^ل ولذلك قال فيه كنت
 معه وبعث وما قال كنت عينه لاذنه ففرقت بين الصورتين (يہ رجوع ہے مضمون سابق
 تخلیق آدم بالیدین کی طرف یعنی) پس اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کیلئے جو اپنے دونوں ہاتھوں کو
 (یعنی تخلیق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا ان کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ انکو مخصوص کرنا تھا)
 اور اسی لئے ابلیس سے ارشاد فرمایا تجھ کو اس امر سے کون مانع ہو گا کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کرے جسکو میں نے
 دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا)
 اور وہ جمع میں الہیدین لآدم ہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھی صورتہ عالم کے بھی اور صورتہ
 کے بھی صورتہ حق پر ہو گیا تو اوپر سے مقصود اہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے وہاں استنادہ الی
 منظرہ عندہ لذاتہ اقصیٰ ان یکون علی صورۃ اور صورتہ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے
 اس قول میں بیان ہوا ہے لکونہ الجامع لحقائق العالم ومعزۃ اللہ فالعالم شہادۃ الخلیفۃ غیبیہ
 احقر کی شرح دیکھئے سو واضح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین میں حق تعالیٰ (وجہ علاقہ یہ کہ یدین
 تصرف کیا جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے تصرف کا ظہور ان ہی دو سے ہو گیا وہ نہ صرف فاعل ہیں اور
 صفات کو ان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں کذا قال بالیٰ والجامی بتغیر بسیار اولیٰ علی
 میں کلا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت میں الصورتین کی سبب آدم علیہ السلام
 خلیفہ ہو گیا (کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورتہ مستخلف یعنی حق تعالیٰ
 بھی اور صورتہ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اس شخص کی صورت پر ظاہر نہ ہو جس نے اسکو خلیفہ
 بنایا ہے جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہے (یہ چیز عالم ہے یعنی جس نے اسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہے اگر اٹھائی صورت
 پر ظاہر نہ ہو) تب بھی وہ خلیفہ نہ ہو کہ یہ تک جب اٹھائیں خلیفہ بنائیوالے کی صفات نہ ہوں تو وہ اسکی نیابت
 میں کیسے ہی تصرف کیسے کر گیا) اور (اسی طرح) اگر ہمیں تمامی وہ چیزیں مل جیں جو وہ رعایا طلب کرتی ہیں
 چہرہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہے کہ ان سب کا استناد اسی طرف ہے اسلئے ضروری ہوا کہ وہ ان تمام چیزوں
 اہتمام کرے جنکی ان رعایا کو حاجت ہے چہرہ اسکو خلیفہ بنایا گیا ہے ورنہ (اگر ان کا اہتمام نہ کریں تو) وہ آپر
 خلیفہ نہ ہوگا (آگے وان ہم لیکن کی جزا رفتہ رہے یقرینہ والا فلیس بخلیفۃ علیہم یعنی ہمیں تمامی

بقدر اس ظہور کے کماں موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طالب کر رہی ہو لیکن کسی کو وہ مجموعہ
 حال نہیں جو خلیفہ کو ہر مسئلے اسکو فوز باخلافت صرف اس مجموعہ سے ہوا (مگر نفس ظہور ہر وجود میں ہوا اور اگر حق تعالیٰ
 کے وجود کی سرایت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی (پس سرایان مجازاً بمعنی ظہور بالاحاطہ کو ہے نہ بمعنی
 حلول کذا قال بانی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اور پر مقدمہ اولیٰ میں عبارت میں علم ان الامور الکلیۃ
 وار لیکن لہا وجود فی عینہا الی قولہ فصارت کل احد محکوماً بحکومہا علیہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر وہ
 حقائق معقولہ کلیہ علم و حیاہ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجہ میں کوئی حکم مثل حق عالم اظاہر نہوتا۔ (اور اس
 بہ کا استلزام اس مشبہ کیلئے اس عبارت کے تھوٹے بعد الی عبارت میں واذا کان الاربابا طین من لہ وجود
 عینی الی قولہ موجود من غیرہ مع ایک اشارہ و گذر چکا جسکو احقر نے وہاں بذیل ف و کہبت واضح لکھ دیا ہے
 مگر بلا حوصلہ کر لیا جائے) اور (اسی تشبیہ کو مستلزم للحکم المذکور مع الاشارة کی بنا پر کہتے ہیں کہ) اسی حقیقت واقعہ
 کے سبب سے عالم کا افتقار اپنی وجود میں حق کی طرف ثابت ہو (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہو کما مر تکرر تحت
 قولہ واذا کان الاربابا طین چنانچہ اگے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ کو مع الاشارة پر ہو پس فرماتے ہیں) جمیع
 اشعار پس (حق و خلق میں) ایک دوسرے کی طرف منتظر ہو (خلق تو وجود میں در حق ظہور میں در بندہ تشبیہ کو
 کی تقریر میں اسکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسری مستغنی نہیں افتقار
 مجازاً بمعنی مطلق توقف ربط کما قال فیما بعد فخلل بالکل عروط الذی ہی حق بات ہے ہم اس طرح کہہ چکے کہ تا یہ
 بھی نہیں کہتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) ایسی غنی کا ذکر کرے کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراد یہ کہ تو حق تعالیٰ
 کو اس صفت کے ساتھ ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کے اس طرح ہو کہ حق تعالیٰ یہ صفت عدم افتقار کی مسلمہ ثابت
 ہو پھر اس دعویٰ افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب بنگارہ) تو نے (ہمارا کلام مشہور و منثور فی المقام الاخریٰ) جان سالیوں
 معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے توقف کا حکم کہتے ہیں) پس (حق و خلق میں
 سے) ہر ایک مرتبہ ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی سے (بالفعل) تعلق نہیں مجھے حاصل کر لو جو میں نے کہا ہے
 (اور بالفعل اسلئے کہا کہ قبل تخلیق و بعد فنا کل یعلق خاص فی الحال ہر نفی ہر ف حق تعالیٰ نسبت
 لفظ افتقار نفی استغناء سے قلبی تکلیف پہنچتی ہے کہ ظاہر اعدا ضہ ہر نفس لہذا الغنی وانتم الفقراء کا
 اس سے جی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے

۵
 اخذت نسخہ
 فنا فارا
 بالجموع علی
 ہر

سایہ معشوق گرفتار بر عاشق شہد
 ماباد محتاج بودیم اوجا مشتاق بود

آگے مابقی کا حاصل مع بعض فوائد مختصرہ بیان کر کے فرض کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمت نشأة جسم
 اعنی صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعنی صورته الباطنة فهو الحق والخلق وقد علمت نشأة
 روحی المجموع الذی به استحق الخلافة فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانسانی وهو
 قولہ تعالیٰ یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجھا وربت منھا رجالا
 کثیرا ونساءً فقولہ اتقوا ربکم اجعلوا ما ظہر منکم وقایة لربکم واجعلوا ما بطن منکم وهو ربکم
 قایة لکم فان الامر کم وحملا فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکوہا الباعثین
 ثمار الله عز وجل طلعة علم او دوع فیہ وجعل ذلک فی قبضتہ القبضة فیہا العالم ^{لقبضہ}
 الاخری فیہا آدم وبنوہ وبنین مراتبہم فیہ ولما اطلعت الله فی مری علی ما ودع فی هذا الامام ^{الکلی}
 الاکبر جعلت فی هذا الکتاب عنده ما حد ^{لک} ما وقفت علیہ فان ذلک لا یسعنا کتاب ولا العالم
 الموجود الان فما شاهدة مما نودعه فی هذا الکتاب کما حد ^{لک} رسول الله صلی الله علیہ وسلم حکمة
 الہیة فی کلمة ادمیة وهو هذا الباب ثم حکمة نفسیة فی کلمة شیشیة ثم حکمة سبوحیة فی
 کلمة نوحیة ثم حکمة قدسیة فی کلمة لاریسیة ثم حکمة معیمیة فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة صیتیة ^{کلمة}
 ثم حکمة علییة فی کلمة اسماعیلییة ثم حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة
 ثم حکمة احدیة فی کلمة ہودیة ثم حکمة فالنجیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیہ فی کلمة شعیبیة
 ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدریة فی کلمة عزیزیة ثم حکمة نبویة فی کلمة ^{عیسویة}
 ثم حکمة جسمانیة فی کلمة سلیمانیة ثم حکمة وجودیة فی کلمة داودیة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونسیہ
 ثم حکمة غیبیة فی کلمة ابریمیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة محیییة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکرییة
 ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة تقانیة ثم حکمة امامیة فی
 کلمة ہارونییة ثم حکمة علویة فی کلمة موسویة ثم حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة ثم حکمة فرجیة فی
 کلمة محمدیة وفصل کل حکمة الکلمة التي نسبت الیہا فامتنع علی ما ذکرته من هذا المحکم فی هذا الکتاب
 علی حد ما ثبت فی ام الکتاب فامتنعت ما رہتم ^{لک} ووقفت عند ما حد ^{لک} من زیادة علی ذلک ما
 استطعت فان الحضرة تمنع ذلک والله الموفق لا رب غیرہ پس تم کو تقریر یہاں سے حکمت نشأة
 جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہو گئی اور وہ حکمت اس کا نمونہ ہونا ہی حقائق عالم کیلئے

اور نیز حکمت نشاء روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہو گئی (اور وہ حکمت لہما منظر ہونا ہی
 ہمارا آئینہ کیلئے) پس وہ آدم (صورتِ حق بھی ہو اور (صورتِ خلق بھی ہو اور تم کو ان کے رتبہ (کے مدار)
 کی نشاء بھی معلوم ہو گئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہے (ان دونوں صورتوں کا) کہ وہ اسی مجموعہ
 سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح سو کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبیت فی مستخلف سے اور
 دوسرے جزو کے سبب مناسبیت ہوئی مستخلف علیہ سے جیسا اوپر مفصل بیان ہوا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے
 بیان سے تا خود مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر جزو یعنی جسد روح کی حکمت بھی معلوم ہو گئی
 پس یہی آدم وہ ذات احد میں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ
 کے اس قول کے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منہ زوجا واث
 منہما رجالا کثیرا ونساء (مطلبت کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے چنانچہ ظاہر
 ہے اور چونکہ اس نفس واحد کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اسلئے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا اسکی
 خلافت کا ذکر ہونا ہی اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل و لوفی ضمن البعض مستخلف کی طرف
 منسوب ہو و بالعکس جیسا اوپر اس قول میں صرح ہے فما وصفناہ بوصف الا لئلا ذلک الوصف
 اور نسبنا الیہ کما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضایہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حقیقتاً
 کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق و لوفی ضمن البعض
 منسوب کر سکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کر دیا پس حق تعالیٰ کا کلم ہونا کہ وہ واجب الادب
 گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبتہ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت
 نسبتہ الافعال کا اس طرح پر اس مجموعہ پر اکل اضمون متفرع ہو سکتا ہے اسلئے بطور تفریع کے فرماتے ہیں یعنی
 حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارات کی) یہ ہیں کہ اپنی ظاہر کو (کہ وہ تمہاری
 ذات ہے جسکے ظہور سے ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رقبہ وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جس افعال کا حق
 کی طرف نسبت کرنا مومن قبح ہو گو واقع میں قبح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کر لو) اور اپنے باطن کو اور
 وہ باطن تمہارا ہے (جسکے تم منظر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمہاری جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ
 کی طرف منسوب کرو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت
 کرنا مومن قبح کو ہر حتی کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کر لو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہم کو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اسی کی طرف منسوب رکھوا اور مثلاً ضلال درامتہا رہی دونوں فعل ہماری ہیں مگر ان میں جو حسن ہوا اسکو یعنی اس کے موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہم کو ہدایت کی لکھا فی الحدیث واللہ لولا اللہ ما اھتدینا کیونکہ امور (یعنی وہ افعال جو میں وجہ بخاری طرف منسوب ہیں اور میں وجہ حق تعالیٰ کی طرف درجہ اثر میں یا موثر میں) دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذمومہ میں (و لولایہا ما) تم اس کے وقایہ نجاؤ اور محمود میں اسکو اپنا قایہ بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل دہاں ہل معرفت ہو گے (اباں معنی کی توجیہ لفظی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہر سو اس کے متعلق مولانا جامی کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کو کافی ہوا اسکو نقل کر دو یہاں قال تقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشئ وقایۃ لشیء والشیئان ہما المخاطبون والامر تعالیٰ فلن جعلت الشئ الاول للمخاطبین۔ والشئ الثانی الرب لا حظت ضافۃ الوقایۃ الیہا کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایۃ ربکم وان جعلت الشئ الاول بالرب الشئ الثانی بالمخاطبین کان المعنی اجعلوا ربکم وقایۃ انفسکم فلما كانت الایۃ تحتل المعینین جمعہما الشیخ نے کہا ہو ٹہم فی الآیات القرآنیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التي لا یمنع من اراحتہما الشرع والعقل وقال وقایۃ لربکم ای التوقایۃ کہا فی قولہ تعالیٰ خذوا حذرکم ای التحدیث کہم اھت ولا یخفی ما فیہ من البعد عن المنقول من معنی اتقوا غفۃ و زلیۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیا الى مفعولین ولا بمعنی جعل الشئ وقایۃ الشئ وانما هو الوقایۃ کہا فی قولہ تعالیٰ قوا انفسکم و اھلیکم بناؤ وانما استعمال الاتقاء بهذا المعنی عدی بالباء کہا فی اتقوا ربہ وعن المعقول من امتناع الجمع بین معنی المشترك وعلل الشیخ ہم یقصد بالتفسیر بل مجرد النکتۃ یاد فی مناسبتہ واللہ اعلم ف یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سے یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ شیخ کا مذاق اباحت کے سقدہ دور ہر جیسے آج کل کے قائلین حدۃ الوجود کے اسمین مثلاً ہو جاتی ہیں یعنی شیخ لفظاً اسارت و بکوبی گوارا نہیں کرتے فلکیف بالاباحتہ اس مقام پر مولانا جامی کی خوب تحقیق ہر فرماتے ہیں وکل واحد منہما کہا یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الى اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قیل زکاء النفس طہارتھا وقوع فی الاباحتہ و بعد اسات

لادب اہ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازی کے **س** گناہ گر چہ نبود اختیار با حافظ + تو در طریق
ادب کوئل کیں گناہ نیست + و قولہ نبود اختیار رای فی مرتبہ التخلیق وان کان باختیار ما فی مرتبہ التخلیق
قولہ کیں گناہ نیست ای فی مرتبہ التخلیق بلخص التعلیم ان لا تذکر مرتبہ التخلیق صلا و کثف فی الذکر علی مرتبہ
الکسب آگے تتمہ ہر بیان بعض کمالات آدم کا یعنی (پھر بعد طے خلافت) اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان جنوں
پر مطلع کیا جنکو انہیں امانت رکھا تھا اور اس امانت کو اپنی دونوں مٹھیوں میں کیا۔ ایک مٹھی میں تو تمام
عالم تھا اور دوسری مٹھی میں آدم اور بنی آدم تھے اور ان بنی آدم کے مراتب کو آدم کے اندر ہر نبی
حالت میں بیان فرمایا (اور اسی طرح عالم کے حقائق کو تفصیل و تبلیا عبارت میں اسکی تصدیق شایع
اس لئے نہ کی ہو کہ علت مشترک ہو یعنی تاکہ محل اختلاف پر کافی نظر ہو جائے لتوقف التصرف علی النظر اور یوں
کہا جاوے کہ انسان جمع ہر حقائق کو ان کا پس انکو مراتب پر اطلاع کر نیکی ضمن میں اس حقائق پر بھی اطلاع ہو گئی
اور یہ اشارہ معلوم ہوتا ہے اس حدیث کی طرف جس میں قبضہ کا ذکر آیا ہے جسکے الفاظ یہ ہیں فقال اللہ ویدہ مقبوضات
اختار یہا شئت قال (آدم) اختارت یمن ربی وکلنا یدای ربی یمن مبارکہ فربطہا فافا فیہا آدم
وذریئہ فقال یرب ہا ہولاء قال ہولاء ذریئک الحدیث اور فی الترمذی فی باب ملحوق بنی النفس
ابن ہریرہ ورفوعانی حدیث طویل اس حدیث میں شیخ کو دعویٰ کا ایک جزو تو منصوص ہے کہ ایک مٹھی میں آدم اور بنی آدم
تھے اور دوسرے دست و سکوت عنہ شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہو گا اور ہمیں کچھ بعد بھی نہیں کہوں کہ خالی تو وہ بھی نہ تھی
اور ظاہر یہی ہے کہ اس میں مخلوقات تھیں اور مخلوقات میں بعد آدم بنی آدم کو بقیہ عالم بچا پس یہی ہو گا واللہ اعلم اور جب
حق تعالیٰ نے مجھ کو میرے باطن میں اس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا والد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا یعنی
آدم کے کمالات پر مجھ کو مطلع فرمایا تو میں نے اس میں اس کتاب کے اندر اٹھا ہی درج کیا جسکی میرے لئے حرم قرار دیکھی
تھی نہ وہ حسب پر میں اقف بنایا گیا تھا یعنی کمالات آدم کو اس میں مندرج تھا جاوے میں اس کتاب میں ذکر کیا
بلکہ خود میرے علم متعلقہ آدم کو بھی مذکور فی کتاب میں مندرج تھا جاوے کہونکہ اس مقدار کو کہ حسب پر میں اقف کیا ہو
نہ کوئی کتاب کی ہو سکتی ہو اور تمام عالم جو اوقت موجود ہے کہ عالم الی ما لا یتناہی اسی موعود فی النشأۃ
الانسانیہ کی تفصیل ہے تو اس موعود کی تفصیل ہر وقت ہر جزو عالم کی تفصیل پر اور غیر متناہی کی تفصیل کو عالم
متناہی کا فی ہر نہیں سکتا لہذا قال الجامی باقی یہ کہ پھر انکو زمانہ متناہی میں علم غیر متناہی کیسی حال ہو گئی ہو سکتی
کہ اجمالاً حاصل ہوئے ہوں مگر وہ جمال اسیا ہو کلا اس سے تفصیل پر قدرت ہو جیسے ہر کو باوجود سلسلہ اعداد کو لانا ہی

اُن کا اجمالی علم ایسا حاصل ہو کہ ہم تفصیل پر پورے قادر ہیں یعنی اگر ہم گنتا شروع کریں کر ڈنوں میں
 میں بھی کبھی آگے گنتے سو عاجز نہوں آگے یہ بتلاتے ہیں کہ میرا مشاہدہ کچھ کمالات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں
 دوسرے علوم کا بھی مشاہدہ ہوا ہی پس (فرماتے ہیں کہ) جن علوم کا مجھ کو مشاہدہ ہوا ہے کہ جن کو ہم اس کتاب میں
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صد مقرر فرمادینے کے موافق و دلچیت رکھیں گے یہ علوم ہیں (جنکی یہ فہرست ایک)
 حکمت الہیہ فی کلمۃ آدمیۃ اور وہی باب اس کے بعد حکمت نقشبۃ فی کلمۃ شیشیہ پھر فلاں پھر فلاں
 پھر حکمت فروید فی کلمۃ محمد بنی (ان حکم میں) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی جیسے وہ حکمت
 معرفت مرسم اور حاصل ہوئی) وہ کلمہ (یعنی روح بنی کی) ہر جسکی طرف وہ حکمت منسوب کی گئی ہے (یہ نسبت
 یا نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سے تو خود کلمہ اس بنی کی طرف منسوب ہے کہ حکمت بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ حکمت
 جس بنی کو نام سے معنون کی گئی ہے یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص بنی ہے جس کو وہ حکمت حاصل ہے اور ہم کو
 اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جن کا فص یعنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی
 ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضامین اعتبار میں ہو اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر
 کیا ہے اور شاید اس جملہ سے یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اُس بنی کو حاصل ہوئی ہیں اور وراثہ دوسروں کو جب
 علوم اُن کمالات کو متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں اُن کے اور نفس کی اپنی صفات کا علم حضوری
 ہوتا ہے پس غیبت ان علوم کی اُن سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستلزم تفصیل کو نہیں مگر جیسقدر کو مستلزم ہم
 مقصود بھی وہی ہے باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہے نہ وہ مستلزم تفصیل کو ہے کما سیاتی انشاء اللہ تعالیٰ
 فی الفصل الشیشی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ و حصول الاجمال للابنیاہ عم پس میں نے (اُن علوم غیر متناہیہ
 میں سے) صرف اُن ہی پر اکتفا کیا ہے جن کو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے یعنی اسی مقدار کی حد پر اکتفا کیا ہے
 جو ام الکتاب میں (میر و لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی) ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہے کہ ہر واقعہ کی بنا ہے پس
 میں نے اسی کا ائصال کیا جو عالم مثال میں (میر و لئے) مرسم کی گئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میر لئے حد مقرر
 کی گئی اور اگر میں سپر زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اسپر قادر نہوتا کیونکہ اس سے حضرت علیہ السلام کا مرتبہ مانع تھا جیسا
 اور کہا ہے علی حد ثابت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہے اسکے سوا کوئی رستہ ہی نہیں کہ
 علوم و اعمال میں تربیت فرمائے) خلاصہ من فص کا یہ ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو صفت نظریہ جامعہ
 کی دی حکمت آسمیں اُن کا اختلاف تھا۔

فصل الاول

الحل لا قوم لعقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة جب ہر فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتابت قابل شرح ہو لیکن جو اصلی مقصود اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اُسکی مفسر کے لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مفسر گو ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہو مگر بین درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں صرف بعض خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہو تو ضروری الحل ہو نہیں ایسے مقامات کا اقدم ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کی غیر حل شدہ رہ جانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاوے گا اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کر دی جاوے پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب محض نافع ہونی کی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کر دیا ونگی قد اصلی مقصود تو حاصل ہو جاوے گا اسلئے اسوقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کر کے خاص ایسے مقامات پر لکھا جاتا ہو اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہو اور نام اسکا **الحل لا قوم** لعقد فصوص الحکم رکھا جاتا ہو اور ہر مقام کی بحث کو ابجاث مستقلہ قرار دیکر ان کو بھی خاص خاص القاب ملے کہ کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کے اجزا ہیں ومن الله التوفيق وبالله ازلة التحقيق۔

مقام اول فصل آدم کے آخر میں حق تعالیٰ کے لئے اس شعر میں فاعل مفتقر بالکل مستغنی افتقار الی العالم کا دعویٰ کیا ہو جو مرد و بالنص ہو حل اسکا اُسکی شرح میں ہو چکا ہو اور اس فص کا نام بھی مستقل قرار پا چکا تھا اس لئے اُس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا

مقام ثانی ملقب بیلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولاۃ فص شیشی میں حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایکے لی سے جسکو خاتم الاولیا سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستقید بتلایا ہو اسکا جواب اس عبارت کے حل کرنے سے ہو جاوے گا پس اُس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان الاعطيات افاذا تية او اسمائية فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا
 تكون ابد الا عن تجل الهي والتجلي من الذات لا يكون ابد الا بصورة استعداد المعلى
 له غير ذلك لا يكون ابد فاذا التجلى بصا رأى خصوصيته فمراة الحق ما رأى الحق لا يمكن ان يراه علمه انه ملك
 صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذ رايت الصور وصورته في ما لا تراها مع علمك
 انك ما رايت الصور وصورته الا فيها فابرز الله ذلك مثالا نصيب للتجليه الذات
 ليعلم المتجلي له انه ما رآه ومأمته مثال قرب ولا شبه بالروية والتجلي من هذا
 واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المراة ان ترى جرم المراة لا تراها ابد البتة
 حتى ان بعض من ادرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب
 بين بصر الراى وبين المراة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبا
 اليه وقد بينا هذا في الفتوحات الملكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي فوقها غاية
 في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدج فيها
 هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مراتك في رحمتك نفسك وانت مرآة
 في روية اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلط الامر وابتهم
 فمتا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومتا من علم فلم يقل
 بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى
 الم بانه وليس هذا العلم بالا صالة الاختاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه
 احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول المختارة لا يراه احد من الاولياء
 الا من مشكوة الولى المختارة حتى ان الرسل لا يرونه متى رآه الا من مشكوة خاتم الاولياء
 فان الرسالت والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا
 فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف
 من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم
 الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من
 وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما لو يد

ما ذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدار بالحكم فيهم وفي تأخير الفل فما يلزم الكامل ان
يكون له التقدم في كل شئ وفي كل مرتبة وانما نظر الرجال الى التقدم في رتب العلم بالله تعالى
مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لمخاطبهم بها فتحقق ما ذكرناه ولما مثل النبي صلى الله
عليه وسلم النبوة بالحائظ من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله
عليه وسلم تلك اللبنة غير انه صلى الله عليه وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما
خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرواية فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويرى في الحائظ موضع لبنتين اللبن من ذهب فضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص
الحائظ عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى نفسه تنطبق في موضع
تتبعك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تتبعك اللبنتين فيكمل الحائظ والسبيل المحجوب
لكونه رآها اللبنتين انه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية
وهو ظاهرة وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو اخذ عن الله في السر وهو بالصور
الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع
اللبنة الذهبية في الباطن فانه اخذ من المعدن الذي ياخذ منه الملك الذي
يوصى به الى الرسول فان فهمت ما اشترت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبى من
لدن اثم الى اخيرى ما منهم احد ياخذ الا من مشكوة خاتم النبيين وان تلغز وجود
طينته فانه بحقيقة وجوده هو قلة كنت بنيا وادم بين الماء والطين وغيره
من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء
والطين وغيره من الاولياء ما كان وليا الا بعد تحصيله شرائط الوكالة من الاخلاص
الالهي في الاتصاف بهما من كون الله يسمي بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث
نسبته مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه فانه الولي الرسول النبى وخاتم
الاولياء الولي الوارث الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب وهو حسنة مرجست
خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد الدائم في فتح باب الشفاعة
فعين حلا خاصها معهم وفي هذه الحال الخاص تقدم على اسماء الالهية فان

ما شفع عند المنتقم فی اھل البلاء الا بعد شفاعہ الشافعیین فقاہر محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادة فی ہذا المقام الخاص من فہم المراتب والمقامات لمرجعہ علیہ قبول مثل ہذا الکلام یعنی عطیات الہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرا سمانیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا نشا تجلی جمیع اسماء الہیہ کی ہو انہیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہ ہو اور اسمانیت وہ جن کا نشا کفاح صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دیا یہ تجلی اسم واسع کی ہے کبھی تنگی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہے کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسماء کی تجلی کا فیض ہے اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہے جس کا نشا محض ذات ہو جس کو فیض اقدس کہتر ہیں بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہے کذا قال بابی آفندی اسکو صطلاحاً ذاتی کہ دیا چونکہ انہیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطا یا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعہد) ہمیشہ تجلی الہی سے ہوتی ہیں (تجلی الہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسماء کذا قال الجامی) اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد تجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے (یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو تجلی لہ کی استعداد مقتضی ہے کذا قال بابی آفندی جب یہ بات ہے) تو (اس صورت میں) تجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا (مطلبت کہ ظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عہد تجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوئی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوئی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ کو یا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھی بیان ہوا) تا باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ حق کو دیکھ سکے (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں اتفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب ایک حیثیت خاص ہو اپنا مشاہدہ کر رہا ہو تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہے محسوس چیزوں میں جب تم انہیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو اس وقت نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اس آئینہ ہی میں دیکھا ہو اس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ
مشاہدہ نامہ نہیں ہوا پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ کو) بطور نظام فرمایا کہ اس کو اپنی تجلی ذاتی کی
ایک مثال قائم کر دیا تاکہ تجلی نہ کو معلوم ہو جاوے کہ اس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام
پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت و تجلی (ذاتی کذا قال الحامی) کے ساتھ اشبہ ہو اس مثال
سے بڑھ کر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ
تامہ ہو جاتا ہو بلکہ یہ حکم تو مشترک ہے بوجہ اشتراک علت اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع ہو سکتا
پس تخصیص ذکر کی تخصیص حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے
وہاں مشاہدہ تامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جسکا احتمال تھا اس لئے اسکی نفی کر دی
ہذا بذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جسوقت تم صورت کو
آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے
رہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جماؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہے کہ ایک
مشاہدہ اور معتین ابصار ایک عین وقت میں صرف ایک ہی عین مشہود کے ادراک کی گنجائش
رکھتا ہے کذا قال الحامی) حتی کہ بعض لوگوں کو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا
تو وہ اس طرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصیر اور مرآۃ میں یہ اس
شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہے اور بات وہی ہے جو ہم نے کسی اور ہم اس طرف گئے وقد بینا
هذا فی الفتوحات المکیۃ (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جسوقت
صورت کو دیکھ رہے ہو اس وقت باوجود حجاب نہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب
نہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کر دی اور وہ وجہ
حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے نہ صرف کرنے سے وہ
حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہو وہ صورت تو اب بھی مرئیہ ہے
غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے
اور یہاں ذات حق کو کہ مشاہدہ آئینہ کے صورت تجلی سے قطع نظر کر کے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ
یہاں مشاہدہ کی صورت صرف یہی ہے کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت

یہی ہے کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ ہوگا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئینہ کے کہ) جب تمکو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذكور) کا ذوقی ادراک ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہی نہیں اور اس آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھے تو آئینہ تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ وہ تیسرے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہی) اور انکی جو رویت (خاصہ) اپنے اہماک متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رویت اسماء کی گویا یہی تیسری آئینہ تو اس کا آئینہ (اور منظر) ہی (جیسا اپنے محل میں مقرر ہے) اور وہ اسماء اس کے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس اسکی ذات میں مراتب و مراتب کے جمع ہونے سے بعض پر (مختلط اور مبہم ہو گیا) (یعنی حقیقتات اپنی مجموعی صفات و افعال کیساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تماز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مراتب کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مراتب کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی و فعل باوجود اس کی طرف منسوب ہونیکے عین ہند ذات کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اس کو ثابت کیا جائے اور کسکو وجہ خلق سمجھا کر اس سے تزیہ کیا جائے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اس کو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت آئینہ نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہے کہ آئینے کو بسا اعتبار اصلی ہے اور کو بسا اعتبار غیر اصلی پس وہ اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے۔

۵ رِق الزجلیج ورق التخمیرہ فتشایہا فتشاکل الاھر +

فکا غماخ و لا زجاج و کما نمان زجاج و لا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہر کہ اپنے علم (کی حالت) میں (تائز سے) جاہل ہو (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا سن و جبہ علم ہو لیکن تائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہو نا ادراک معنی درک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہو (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے ہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اُس تائز کو بھی بیان نہ کرے گا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تائز) سکوت دیکھا جیسا اُس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہو (اس کو نہ عجز ہو کہ عجز کا اعتراف کری اور نہ تائز کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہاں جب تعارض لائل سے ہو اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہو انہیں کسی سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تائز ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہو کہ وہ تائز ذوقی ہو جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے اعلیٰ درجہ کا عالم باشر ہے اور یہ علم (مذکورہ علوم و ولایت سے ہے بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہو (گو ولایت بالاصالة صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے اور شارحین نے شیخ کے دو سکر کلاموں کے قرینہ سے کہا ہو کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء ہی اپنی ذات ہے اور خاتن اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہو ان من جاء بعد من امتہ فحصل نہ مرتبة خاتم الاولیاء ہوا یشخ خاتم الاولیاء ولا یقدح تعدد الاستیخاص اذا كانت المرتبة واحدة ولو كانت الاستیخاص بلا نہایة فی العد فاما خاتم الاولیاء مرتبة فی الختمیة الا ان کان بالزمان ولا اثر لہا اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہو فلما کان شان النبوة والرسالة ما خرجا من مقام خاتم الرسل انختمت مرتبہا و بقیت مرتبة الولاية لا غیر منقطعة فنظر هذه المرتبة فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التي كانت لہم شیئا ثانیاً الی ان تظہر تمامہا فیمین ہوں مستعد لہا و هو المراد بخاتم الاولیاء اہا اور اسی میں ہر کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت حمی الدین عربی

خاتم بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علیؑ اور حضرت امام مہدیؑ کو اور حضرت عیسیٰ
 علیہ السلام کو بھی کہا ہے اور شیخ رضی کا خواب دیکھنا مرجح قول اول کا اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خواب کھنے
 میں بھی تعدد ممکن ہے نیز خاتم الاولیا ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیا کو پس
 اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہو سکتا اشکال کے دفع کی بھر بھی ضرورت ہوگی مگر غصہ
 خالص ان کے دعویٰ پر پردہ تو جاتا رہے گا اور تعدد منافی توسط بھی نہیں ممکن ہے کہ یہ توسط میں درجہ کے
 لئے ثابت کیا جائے اور خاتمیت بھی منافی تعدد نہیں ممکن ہے کہ خاتمیت ان اولیاء کی اضافی ہو یا
 خاتم کے معنی میں ختمت علیہ الکلمات ہوں نہ کہ من لایکون بعدہ ولی بہذہ الدرجة اور بالامانہ جو کہا ہے
 عام ہر اصالة حقیقیہ و اصالة اضافیہ کو جیسا کہ عنقریب عرض ہوگا اور اس علم (و شہود) کو علی نقال
 الجامی فی المرجح فلا یشیت ہذا الحکم لنفس الولاية) کوئی نبی در رسول نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ رسول خاتم ہو اور
 (اسی طرح) اُس کو کوئی ولی نہیں جانتا مگر مشکوٰۃ ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل کی اصالة باعتبار تمام
 انبیاء کے ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالة باعتبار اولیاء کے ہے پھر یہ کہ ان دونوں میں ایک دوسرے کا اعتبار
 سے اصالت ہے یا نہیں تو ظاہر بات ہے کہ خود قواعد شرعیہ سے بھی اور خود شیخ رضی کی آئندہ قریب آنوالی
 تصریح سے بھی وہو حسنہ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم صانداً واضح ہے
 کہ آپ کی اصالة خود خاتم الاولیاء کے اعتبار سے بھی ہے پس آپ کی اصالة حقیقیہ ہے اور خاتم الاولیاء کی اصالة
 اضافیہ و ریجھض ظاہر کے اعتبار سے ہے اور آئندہ عبارتیں سی پر محمول رہی جاوے گی ورنہ حقیقت میں
 کیا جاوے تو یہاں واقع میں دو مشکوٰۃ ہی نہیں صرف ایک مشکوٰۃ خاتم الرسل ہی کی ہے اسی کا ایک لقب مشکوٰۃ
 خاتم الاولیاء ہے پس وہ مشکوٰۃ ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم الرسل کہلاتی ہے اور ایک اعتبار سے مشکوٰۃ خاتم
 الاولیاء کہلاتی ہے اسکی اسی مثال ہے کہ اولیاء راست محمدیہ میں سے بعضے قدم موسیٰ پر کہلاتے ہیں بعضے قدم
 عیسیٰ پر چالانک ظاہر اور متیقن ہے کہ یہ سب قدم محمدی پر ہیں نہ کہ موسائی اور عیسائی تو حقیقت اسکی بھی
 یہی ہے کہ یہ ایک اصطلاح جو دو واجب مراتب میں سے ایک مرتبہ یعنی وحدت حقیقت محمدیہ کہلاتی ہے
 اور ایک مرتبہ یعنی واحدیت حقیقت آدم کہلاتی ہے اور مراد اس سے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آدم علیہ السلام
 کی ذات نہیں محض اصطلاح ہے اسی طرح قدم موسیٰ و عیسیٰ بھی ایک اصطلاح ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی
 ایک شان جسکے اعتبار سے آپ کی کمالات موسویہ کے جامع ہیں حقیقت موسویہ کہلاتی ہے اور ایک شان جس کے

اصل دوم بعد از فصل پنجم
 عیسیٰ علیہ السلام کو بھی
 کہا ہے اور شیخ رضی کا خواب
 دیکھنا مرجح قول اول کا
 اسلئے نہیں ہو سکتا کہ خواب
 کھنے میں بھی تعدد ممکن ہے
 نیز خاتم الاولیاء ہونا
 مستلزم خواب کو ہے نہ کہ
 خواب دیکھنا مستلزم ختم
 اولیاء کو پس اس سے اپنی
 خاتمیت کا دعویٰ بھی ثابت
 نہیں ہو سکتا اشکال کے دفع
 کی بھر بھی ضرورت ہوگی
 مگر غصہ خالص ان کے دعویٰ
 پر پردہ تو جاتا رہے گا اور
 تعدد منافی توسط بھی نہیں
 ممکن ہے کہ یہ توسط میں
 درجہ کے لئے ثابت کیا جائے
 اور خاتمیت بھی منافی تعدد
 نہیں ممکن ہے کہ خاتمیت
 ان اولیاء کی اضافی ہو یا
 خاتم کے معنی میں ختمت
 علیہ الکلمات ہوں نہ کہ
 من لایکون بعدہ ولی بہذہ
 الدرجة اور بالامانہ جو
 کہا ہے عام ہر اصالة
 حقیقیہ و اصالة اضافیہ
 کو جیسا کہ عنقریب عرض
 ہوگا اور اس علم (و شہود)
 کو علی نقال الجامی فی
 المرجح فلا یشیت ہذا
 الحکم لنفس الولاية) کوئی
 نبی در رسول نہیں جانتا
 مگر مشکوٰۃ رسول خاتم
 ہو اور (اسی طرح) اُس
 کو کوئی ولی نہیں جانتا
 مگر مشکوٰۃ ولی خاتم
 سے (پس خاتم الرسل کی
 اصالة باعتبار تمام
 انبیاء کے ہے اور خاتم
 الاولیاء کی اصالة
 باعتبار اولیاء کے ہے
 پھر یہ کہ ان دونوں
 میں ایک دوسرے کا
 اعتبار سے اصالت ہے
 یا نہیں تو ظاہر بات
 ہے کہ خود قواعد
 شرعیہ سے بھی اور
 خود شیخ رضی کی
 آئندہ قریب آنوالی
 تصریح سے بھی وہو
 حسنہ من حسنات
 خاتم الرسل محمد
 صلی اللہ علیہ وسلم
 صانداً واضح ہے کہ
 آپ کی اصالة خود
 خاتم الاولیاء کے
 اعتبار سے بھی ہے
 پس آپ کی اصالة
 حقیقیہ ہے اور
 خاتم الاولیاء کی
 اصالة اضافیہ و
 ریجھض ظاہر کے
 اعتبار سے ہے اور
 آئندہ عبارتیں سی
 پر محمول رہی
 جاوے گی ورنہ
 حقیقت میں کیا
 جاوے تو یہاں
 واقع میں دو
 مشکوٰۃ ہی نہیں
 صرف ایک
 مشکوٰۃ خاتم
 الرسل ہی کی ہے
 اسی کا ایک
 لقب مشکوٰۃ
 خاتم الاولیاء
 ہے پس وہ
 مشکوٰۃ ایک
 اعتبار سے
 مشکوٰۃ
 خاتم الرسل
 کہلاتی ہے اور
 ایک اعتبار سے
 مشکوٰۃ خاتم
 الاولیاء
 کہلاتی ہے
 اسکی اسی
 مثال ہے کہ
 اولیاء راست
 محمدیہ میں
 سے بعضے
 قدم موسیٰ
 پر کہلاتے
 ہیں بعضے
 قدم عیسیٰ
 پر چالانک
 ظاہر اور
 متیقن ہے کہ
 یہ سب قدم
 محمدی پر
 ہیں نہ کہ
 موسائی اور
 عیسائی تو
 حقیقت اسکی
 بھی یہی ہے
 کہ یہ ایک
 اصطلاح جو
 دو واجب
 مراتب میں
 سے ایک
 مرتبہ یعنی
 وحدت
 حقیقت
 محمدیہ
 کہلاتی ہے
 اور ایک
 مرتبہ یعنی
 واحدیت
 حقیقت
 آدم
 کہلاتی ہے
 اور مراد
 اس سے
 خود
 حضور
 صلی
 اللہ
 علیہ
 وسلم
 یا
 آدم
 علیہ
 السلام
 کی
 ذات
 نہیں
 محض
 اصطلاح
 ہے
 اسی
 طرح
 قدم
 موسیٰ
 و
 عیسیٰ
 بھی
 ایک
 اصطلاح
 ہے
 رسول
 اللہ
 صلی
 اللہ
 علیہ
 وسلم
 ہی
 کی
 ایک
 شان
 جسکے
 اعتبار
 سے
 آپ
 کی
 کمالات
 موسویہ
 کے
 جامع
 ہیں
 حقیقت
 موسویہ
 کہلاتی
 ہے
 اور
 ایک
 شان
 جس کے

اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کو جامع ہیں حقیقت عیسویہ کہلاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا
یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کہلاتا ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے
تمام اولیاء ارحم بھی اور خود حیثیت ولایت سے انبیاء و رسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت جو
احاطہ جمیع مراتب و شعب ولایت کے ختم ولایت کہلاتی ہے اور جس طرح ان شیوں کے مظاہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام
و عیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کو مظاہر کاملہ خاتم الاولیاء کہلاتے ہیں جس میں سب انبیاء بھی آگئے
مگر چونکہ ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اس لئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوراو ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو
اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتیازی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا کمال
اولیاء میں سے بیست والایہ بھی لازم نہیں آیا اور ظاہر استفادہ سفر نہیں درآئیدہ کی عبارتوں کو اگر اس
حقیقت پر حمل کرنے سے وہی سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ حمل علی الظاہر علی سبیل التنزل ہے
اور اسی مضمون کو دو سر عنوان سے دو سر شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس
قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الامن مشکوٰۃ خاتم الاولیاء کی شرح میں
فرماتے ہیں التی ہی مشکوٰۃ ولایۃ الرسول الخاتم الخاتم لا یم یصلح کلا المحصرین معاصرین
المرسلین اولاً فی مشکوٰۃ خاتم الانبیاء و حصر ہا ثانیاً فی مشکوٰۃ خاتم الاولیاء فمشکوٰۃ
خاتم الانبیاء ہی الولاۃ الخاصۃ بالمحمدیۃ وہی بعینہا مشکوٰۃ خاتم الاولیاء لانہ قائم
بمظہر ربہا اہ یقول الاحقر ما احسن الاستدلال بعدم صحۃ المحصرین فسمحا ز اللہ
والحمد للہ اور بالی آفندی ولا یناقض ما ذہبنا انہ کے تحت میں ضمیں ایک کلام طویل کے
جو قابل ملاحظہ ہے فرماتے ہیں فتابعیہ ختم الرسل الخاتم الاولیاء تابعیۃ صاحب القوی قول
فی اخذ مرادہ و کذلک صاحب الاسباب تابع لا سیابہ بتحصیل بعض افعالہ فکان
خاتم الاولیاء مرتبۃ من مراتب ختم الرسل وهو معنی قولہ وهو حسنۃ من حسنات
ختم الرسل وهو معنی بقولہ فما یلزم الکامل لہ و بہ اخذ من خزینۃ الحق کما اخذ
بجبرائیل علیہ السلام علم الترائع وهو مفضل علی جبرائیل بالنص لا ہی والنص علی
اطلاقہ فلزم اندہ مفضل علیہ من کل الوجہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل
علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (انص) لیسوق النص علی جمیع الوجہ فخاتم الاولیاء خاتم

لحتم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اه آگے حصر مذکور پر تفریع ہے یعنی یہاں تک کہ
 رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں
 کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع
 ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی
 اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جو جانتے
 ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوٰۃ سے (اور تو وسط فی العلم سے تو وسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو
 اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا (یہ نیز انص کے ہے کہ یہ رویت واستفادہ عالم ارواح
 میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے
 ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام
 کی ارواح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفیض ہوتی ہیں نبوت میں تو آپ کی شان
 نبوت سے اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سے آپ کی شان نبوت کا نام ختم نبوت ہے اور آپ کی
 اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہے مگر شان نبوت میں مستفید ہونے والے تو صرف انبیاء کی خاص جماعت
 تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونے والے انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اسلئے نبوت کا سلسلہ
 اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہیگا پھر ان مستفیدین فی الولایت
 میں بعض وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں لیکن اگر حقیقت لیجاوے جسکو میں اوپر عرض کر چکا ہوں
 تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپ کی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں در اگر ظاہر پر محمول کیا
 جائے جیسا بعض عبارات کے بعد میں مستفاد ہوتا ہے تو یہ کہا جاوے گا کہ عالم ارواح میں ہر ایک انبیاء کو فیض
 آپ پہونچا انہیں سے بعض علوم ولایت میں ان خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط یقیناً جس طرح حق تعالیٰ
 سے جو آپ تک وحی آئی انہیں جبریل علیہ السلام واسطہ میں قائل بھی اور حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے
 لگا کر دیا کہ تحمل وحی کا فیض پہونچا دیں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اسلئے باوجود اس کے
 آپ جبریل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں ازاں اسکا یہ ہے کہ محض توسط موجب میل واسطہ نہیں ہے
 پس اول تو احتمال ہے کہ اس توسط میں اختیار روح خاتم الاولیاء کو داخل ہونے اور ارواح انبیاء کو اور
 ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہے کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتداء و تکلیف ہے اور ہاں

و تکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ بواسطہ اوقاف
نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرنے کے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کر نہیں سکتا
ہو گیا تو کیا آفتاب فضل الخلائق سے افضل ہو جاوے گا اور اگر اس افادہ میں مفید کے افعال اختیار
کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفضیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سامنے
علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوصاً جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت
سے پس اسکے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصودیت و غیر مقصودیت کی بنا پر خضر
علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام سے فضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط خوب
تفضیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ منضم نہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام
جو قرآن و حدیث پہونچے گا انہیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسیٰ علیہ السلام پر ان کو فضیلت حاصل
ہو گئی احادیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک کیت بھولی ہوئی یاد آئی
رواہ اشیحان و ابوداؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم مبحث پر نقل کیا جاوے گا
اور وہ قرأت فعل اختیار ہی تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہو گا اور بعض نظائر اسکے خوشیچ کو کلام
میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدافعت کو بھی بیان کرینگے بقولہ دا غاظظر الرجال الخ اب حشمت
کی یہ بنا تو جاتی رہی کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بنا رہی شیخ سے سورطن کی
اب صرف یہ امر رہ گیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جس پر ایمان لانا ضروری
اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرار دیکر اس پر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نے اس کشف کی صحت کا
معتقد و بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح
اور موجب حرمان سمجھتا ہے مگر یہ کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم
آگے جو ایک ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا مجموعہ
کیسے ہو جاوے گا اسکا جواب دیتے ہیں کہ خاتم الاولیاء اگرچہ تشیع میں خاتم اہل کے احکام کا تابع
ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قاصر (اور اسکے منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے
اسکے مناقض نہیں کہونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرے اعتبار سے اعلیٰ ہے اور اس اعلیٰ
سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم الویل کے وجود

ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلالؓ کا تقدم شعی الی الجنۃ میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں ملوث ہوا۔ آگے اسی استبعاد مطلق تقدم کو منقول
صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں (اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر
ہوئی ہیں جو ہماری (اس) مذہب کی (کہ مفضل کو بن وجہ قائل پر تقدم ہو سکتا ہے اور
یہ تقدم دلیل فضیلت کی تھیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہو
ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمرؓ کی فضیلت میں ساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے
باب میں اور تباہ نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں صرح ہے تو دیکھو یہاں مفضل کے
پاس وہ علم تھا جو فضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اُسکو ہر چیز میں اور ہر رتبہ
میں تقدم ہی ہو اور (حقیقت شناس) مرد دنیا کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم و عدم
تقدم کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر ان کا مطلوب کے باقی حوادث کو ان سوان کے قلوب کو ان کے
کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود ہیں اور اس شراک کی علت یہی حکم ثابت ہو گیا سب
علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مانوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ
غیر مقصود ہو تو انہیں بھی تقدم دلیل فضیلت نہیں پس یہاں سے وہ شبہ ساقط ہو گیا جسکو لانا
جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب اس درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قبل متبعیۃ
خاتم الاولیاء لخاتم الانبیاء فی حقائق الولاية تقدم فی رتبہ العلم باللہ لا فی العلم
بحوادث الا کو ان فکیف یصور اذ اعادہ اشیم رض من متبعیۃ خاتم الاولیاء لخاتم
الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی کل فی رتبہ العلم باللہ قلنا اہ اور دلیل سے ثابت ہے
کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں کما قال فی الفتاویٰ خاتم الاولیاء ان
کان لہ التقدم فی هذا الوجه من رتبہ العلم باللہ لکنہ تابع لختم الرسل فی رتبہ من
رتبہ العلم باللہ وهو علم الشریعت الشریفت علی کل مرتبہ من رتبہ العلم باللہ وعلی
علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ و هذا العلم (ای علم الشریع)
افضل و اعلیٰ من العلم الدنی اہ اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود اصلی قربت عباد کا حق کیساتھ تو
جن علوم کو انہیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو انہیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس
 قرب میں دخل ہو ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قریب
 اور حق تعالیٰ عبت ہو منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں
 ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہمارے
 کہیں امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا ثمرہ غیر لازمہ ہے اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہمارے
 پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس ہمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جائے
 تو دلیل فضل نہیں دریاں جس علم باللہ کا ذکر ہو اسکے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں دخل نہیں جیسا کہ رعایا پر
 بادشاہ کو ان صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہے جن کو تعلق حکومت ہے اگر فرض کیا جائے کہ دو شخص بادشاہ
 کے پاس اس وقت پہنچیں کہ اسکے سامنے آئینہ رکھا ہو اور اُس آئینہ میں ایک خال نظر آ رہا ہو ان دو شخصوں میں اختلاف
 ہو کہ یہ خال چہرہ کا ہے یا اس آئینہ میں کہ فی نقطہ ہوا اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھتے کہ
 بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جمل کا دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و خلفائے اہل علم
 کبھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم دونی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتمم بالشان تھا اسکے سمجھنے کی
 تاکید کرتے ہیں یعنی پس ہر جو ذکر کیا ہو اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء خاتم الاولیاء کا اشارہ
 بعض آثار میں بیان کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں کہ) جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں
 دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہی (وجہ تشبیہ یہ ہونا ہے انواع شرعیہ اسرار لدنیہ کو اور ہر نبی کو یا اس قدر
 کا جزو ہر اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئے کہ اقال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی ہر ایک اینٹ کو صریح اور
 اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (غرض جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء
 کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھیے) مگر اتنی بات (میں ق) ہے کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم تو اُس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھیں گے اور با خاتم الاولیاء تو یہ خواب دیکھتا تو اسکو ہر
 اسلئے وہ بھی اُس دیوار کو دیکھیں گے جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (تشبیہی ہے) چنانچہ
 فتوحات میں پناہ خواب دیکھنا اور شریعہ عصر کا یہی تعبیر یہاں مذکور ہے کہ اقال الجامی بالی آفندی) اور وہ
 (خواب میں) دو اینٹ دیکھیں گے کہ ہر ایک کے وہ دیوار ناقص ہے اور وہ دیوار دانیوں کے کامل ہوگی ایک اینٹ تو
 سونے کی دیکھیں گے اور دوسری دیوار لایت جیسا خود آگے کہتے ہیں وہ موضع اللبنة الذخيرة فی البطن

اگر کسی کو غلط فہمی ہو تو اس کو
 جواب دینا چاہیے
 دل میں غلطی نہ ہو
 منہ سے غلطی نہ ہو
 دھڑلے سے نہ کہے
 دیکھنا اور سننا
 فی القلوب

نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے فان الولاية كما انها ليست قابلة
 للتغير بالنسبة الى الزمان بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب (اور ایک اینٹ چاندی
 کی) اور یہ صورت نبوت کی ہے جیسا خود لگے کہتے ہیں نہ تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة
 القضية - نہ اسوجہ سے کہ نبوت مفصول ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامیؒ نے لکھا ہے لان النبوة كما انها قابلة
 للتغير بالنسبة الى الزمان فكذلك القضية اه او خواب میں انی مشارکت فی الاوصاف کافی ہوئی
 سو ضروری بات کہ وہ خاتم الاولیا اپنی ذات کو ان دونوں اثبتوں کی جگہ میں لگا ہوا دیکھ گیا پس یہی خاتم الاولیا
 وہ دو اینٹیں ہو گا جس سے دیوار مکمل ہوگی (اور احقر اپنے ذوق کے کتا ہے کہ خاتم الانبیاء کو خواب کی دیوار اور خاتم الاولیا
 کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہوتی تا کہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف نامہ تھا اور اس کی کاتم ہے
 بلکہ وہ پہلی دیوار حضرت نبوت کی ہے اور انہیں اسی ذات باقی ہے جس میں صرف بتبعیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ
 متبوع مطلق ہیں حتی کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولاية خاتم الاولیا ہے اور آخذ ہونی کا جو
 کیا جاتا ہے وہ حیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کہما ستعلم عن قریب پس آپ کے متبوع مطلق ہو
 میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اسلئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور
 دوسری دیوار ولایت کی ہے اور انہیں ایسا خاتم باقی ہے جس میں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی
 یعنی معاملہ جو فیما بینہ و بین اللہ ہے اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی
 تابعیت کا ثمرہ ہے مگر کچھ بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتی کہ اگر حضور
 اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی دو ہی اینٹ دیکھتے کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی ایک کی ہوئی نہ
 اگر وہ لی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی تہی کی ہوتی یہ میں اپنے ذوق
 لکھا تھا مگر الحمد للہ اسکے بعد بالی آفتدی کی یہ عبارت ملگنی فكان الحائط في حق ختم الرسل حائط
 النبوة واما في حق خاتم الاولياء فحائط الولاية اه ملخصا آگے اسکا سبب بتلاتے ہیں کہ دو اینٹیں
 خواب میں کیوں دیکھ گیا پس فرماتے ہیں) اور وہ سبب اس (مطلق) اینٹ کو (فلا يعود الضمير الى اللبنة
 حائط النبوة بل الى الجنس اللبنة المتحقق في مادة لبنتين) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب ہے یہ کہ (اس
 شخص میں دو صفت ہیں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے
 جو بھی غیب کے ہے کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر کہ ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال

قلبیہ سے اور اتباع اُس دلی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہر اُس کے ظاہر میں بھی اور اُس کے باطن میں بھی
پس اس سے کوئی ملحد گنجائش باطل کی نہیں نکال سکتا اور یہی اتباع فی الظاہ موقع ہر خشت سیمین کا اور
موضع خشت سیمین کا شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنہیں اُس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اسمیں ایک
دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں صورت ظاہر کے
اعتبار سے (اُس رسول کا) اتباع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اسکو القار ہوئے ہیں مگر حجت نہیں اور خود یہ
القار بھی مشروط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا دار تکلیف قبل
القار ہونے لگا اور یہ صفت ولایت کی ہے پس اسمیں دو صفت ہوئیں اسلئے اسکو دو نہیں نظر آؤنگی) کیونکہ وہ
ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھتا جس حالت پر وہ امواقع ہو اسلئے ضرور ہوا کہ وہ اُس حالت کو اسی طرح دیکھے گا کہ
اسمیں دو اینٹوں کی کمی ہے (جسکی تعبیر یہ ہے کہ قصر ولایت میں ایک خاتم ہونا والا ہے جس میں دو صفتیں ہیں) اور اضافہ
فی ہر موضع خشت زیریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ خاتم الاولیاء (علوم کو جنہیں سب
علوم آگئے) اُسی معدن سے لیتا ہے جہاں وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کی طرف وحی بھی جاتی
ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کو اُس کا قطع یا عمل اسکو بھی
جائز نہیں درجہ خود احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اُس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ
جیسے علوم ذوقیہ و کشفیہ جبکہ جو ہمہ کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولايت براہ راست حق تعالیٰ سے
لے سکتا ہے اور شیخ اُن کیلئے بھی توسط کے قائل ہیں گے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی اپنی تم
سمجھ گئے ہو جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ دلی کامل علوم کو حق تعالیٰ سے براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی
رسول کا ہونا ضروری ہے تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا کہ نبی کے اتباع کا لزوم کس درجہ ثابت ہوا اب تمام
تحقیق کے خلاصہ طور پر فرماتے ہیں) پس عیسیٰ بنی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا
قال الجامی) آخری نبی (یعنی عیسیٰ علیہ السلام تک) ہوئے ہیں انہیں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مشکوٰۃ خاتم
انبیین کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عصری (سب سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی
حقیقت (وروحانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کہ کنت نبیا وادم
بین الماء والطين دو سکرا نبیا صرف میعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب یہ کہ جو کام
نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیاء پر کرتے تھے بخلاف دوسرے

انبیاء کو ان سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا اور یہی شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ دلی ہو چکا تھا جبکہ آدم باطین میں تھے (یعنی عالم اجسام میں آئے تھے) گو عالم ارواح میں تھے اور ولایت کیساتھ بھی موصوف تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں زعم شیخ اُن کے کہ خاتم الاولیاء کا تو سب بھی تھا اور دوسرا دلیا جو میں وہ موقت دلی ہو کر جب شرائط ولایت کو حاصل کر لیا اور وہ شرائط خلایق الہیہ کے ساتھ متصف ہونا کہ حق تعالیٰ کا نام بھی دلی حمید ہی پس اُموی تو دنیا میں آکر ولی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں آتھا یعنی القار علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف ہے اُن کے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن بشر جو موقوف ہے ولایت پر حبیب کہ ظاہر ہے پھر وہ القار خواہ اضطرار ہی سے ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القار کو اضطراری ہو مگر بدوں تلقی کو تو نہیں ہو سکتا آگے وہی علم عام جو سب پیغمبروں کی نسبت کیا تھا حتیٰ ان الرسل لا یرونہ متى رأوه الا من مشکوۃ خاتم الاولیاء اسکو رسول شریعت اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں حسب نقل کرتے ہوئے بھی اور پیغمبروں کی نسبت لکھتے ہیں بھی زیادہ ہاتھ تھرتھاتا ہے دل آفتاب ہو مگر نقل بھی رسول شریعت اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپ کے ایک متبع کو کوئی پراء کہے اس کے کلام کی حقیقت کو سمجھ کر قبول بھی نہ کرے باقی رب بر ادبی اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ۵

بے ادب ترینست زکس در جہاں با ادب ترینست زکس در نہاں
پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت وہی نسبت ہے جو اسکے ساتھ اور انبیاء و رسل کو ہو کیونکہ آپ دلی بھی ہیں (جیسے) رسول (اور انبیاء بھی ہیں) (قال الحامی الولی باعتبار باطنہ الرسول باعتبار تبلیغ الاحکام والشرائع النبوی باعتبار انباء عن الغیب والتعريفات الالہیہ ولكن بواسطة الملك) اور خاتم الاولیاء دلی بھی ہے (اور شرائع و احکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے (اور) دلی ہونے کی حیثیت کے علوم کو اصل (معدن) سے لیتا ہے (اور) درجہ (مقامات) کا شاہدہ کرنے والا بھی ہے (تو) ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا تو سب باعتبار بعض علوم کے مطلقہ ولایت میں واقع ہے اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اُس علم مذکور کو اعتبار سے یہ اسطہ ہو گا ف اب سو وقت بالکل خیر میں ایک مضمون کے دو دو ذرا توجش کم ہوا سمجھ میں آئے یا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوت پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بقبیلہ علوم نبوت کے اتنا بڑا مال نہیں جس میں غیر نبی کوئی پر قدم نہ ہو سکے بلکہ ان دونوں میں ایسی ہی نسبت ہے جیسے ضو اور نماز میں نبی میں ولایت شرائط نبوت ہے پس اگر اسی سفر میں حضور کے ساتھ ہوا دربار کے

وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور حبیبانی بلجائے اول خود صنوکے پھر پانی لا کر بنی کو صنوکے کرائے مگر
 جب جماعت کا وقت آئے بنی کا مقتدی تجاے تو اس تقدم فی الوضوء یا تو وسط فی صلب المار کو کسی کو تفضیل
 یا سواد بکے شبہ بھی نہیں مگر تاہی حال ہر دلالت کا نبوت مقابلہ میں بھرنوت میں نبی ہی مقدم ہو جیسا
 نماز میں نبی امام بنائے گو یہ بالکل ایسا ہی ہو جیسا کسی آیت کا علم نبی کو حافظہ میں ہے اور اسکے ادنیٰ خادم
 کے حافظہ میں جائے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کا اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھ رہا
 وہ تو یہ سن کر سخت متوحش ہو گا جیسے عوام الناس یہ سن کر کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 منہ سے کیا جاتا ہے متوحش ہوتے ہیں اور اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل سمجھتے ہیں یا جیسا مجھے میرے
 ایک دوست تحکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثنائے تقریر میں اسکے منہ سے نکلیا کہ ایک بار حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کی تعلیم بنی فرمیں کوئی گندگی لگا گئی لوگ اُنکے بارے کو طیار ہو گئے تو اُن کے نزدیک ظاہر تعلیم بنی
 بڑا کمال ہے کہ اُنکی نفی کو موجب نقص سمجھے مگر جب کو اس واقعہ کو علم کا یا ظاہر تعلیم کا درجہ معلوم ہو گا وہ
 متوحش نہ ہو گا بلکہ دلیل کا اتباع کرے گا اگر دلیل قوی بلا معارض ہو اس کا قائل ہو گا اگر ضعیف بلا معارض
 اس کا احتمال کھینکا اور اگر ضعیف مع المعارض ہو اگر معارض قطعی ہو اُس کو قطعاً رد کرے گا اگر معارض قطعی
 نہیں قطعی الدلالة ہو اُس کو طنزاً رد کرے گا پس ہم لوگ تو خود علوم و دلالت کو بہت بلند پایہ پر پہنچا ہوا اعتقاد
 کر رہے ہیں اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہے اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جائے جیسا شیخ نے سمجھ کر دیا ہے
 تو اس کو وحشت تو نہ ہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جائے سو دلیل محض کشف ہے جس میں تخیل کا بھی احتمال ہے
 اور معارض کو قطعی نہیں مگر ظاہر خصوص سے متبادری ہے کہ ذات و صفات حق کی استغراق جو علمی کمالات
 ہیں ان میں سب انبیاء سب اولیاء بر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظنا غلط سمجھنے لگے اور احتیاط کیلئے قائل
 بھی کہیں مگر اس میں اور شیخ کو سب شتم کرنے اور ضلال و مضل کہنے میں زمین و آسمان کا تفاوت ہے البتہ اگر
 اخصائیت علی الانبیاء کا دعویٰ کرتے تو بیشک ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں امارت قبول دیکھتے تو
 اس فعل کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بجا و غریبے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت
 قہر کے ساتھ اس کو تفضیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ (خاتم الاولیاء) باوجود ان تمام احکام کے
 حضرت خاتم المرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مردار جماعت سید لدنی آدم فی فتح باب الغفاعة کے درجہ میں
 میں سے ایک درجہ ہے (کسی حال میں مستقل نہیں حتیٰ کہ غرض اہل بیت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور

تقدم اس طفل کامل نہیں جس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو مشورہ اساری سب کے بارہ میں تھا یا جو انکی بابے عبداللہ
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز پڑھنے کے متعلق تھی حضور کا ذہن ہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے تعلق و اتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آئینہ شیشہ
کہ مقابل کے کپڑے کو جو جلادیتا ہے وہ اثر آفتاب ہی کا ہے جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر
پس اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرمادیں تو گو ظاہر زدہ نام صحیح صحابی کا ہے مگر
واقعہ میں آپ ہی کا ہے گویا آپ کو وہ بالفعل حاضر نہوای طرح اس خاتم الاولیاء کی خاتمیت اور شکایت اور
اخذ العلم عن اللہ تعالیٰ یہ سب آپ ہی کے کمالات ہیں گو آپ بھی کسی خاص علم کو اسے اخذ کر لیں جسے
کسی حاکم نے ایک شخص کو جس وقت بلد کیلئے اس جہ سے کہ خود اس سے بڑے کاموں میں مشغول ہو جیسے انبیا
جس تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفیدہ علوم و لایات کمال ہیں انیسپکری پولیس کے اختیارات دیکھیں
وہ اقعات بلد کی تلقی براہ راست بلا توسط خبر دے کر یا ہر اور جس حکم میں چاہے اپنے اختیارات کے گھسن جاتا ہو اور
پھر وہی خبریں جمع کر کے اس حاکم کو پہنچاتا ہے تو ظاہر ہے یہ انیسپکری خبر دین کا واسطہ ہے مگر معنی یہ حاکم ہی واسطہ ہے
اس انیسپکری کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کر سکتا ہے وہ اختیار اس حاکم کا ہے
ہو یا وہی کے قریب مضمون لانا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ ہکذا وان شئت تحقیق ذلك
فاسمع لما يتلى عليك اعلم ان الحقيقة المحمدية مشتملة على حقائق النبوة والولاية كلها فاحدة
جمع حقائق النبوة ظاهرها واحدة جمع حقائق الولاية باطنها فالانبياء مرجعيات انهم انبياء
مستمدون من مشكوة نبوتها الظاهرة و مرجعيات انهم اولياء مستمدون من مشكوة ولايتهم الباطنة
وكن الاولياء التابعون مستمدون من مشكوة ولايتهم فالانبياء والاولياء كلهم مظاهر
لحقيقة الانبياء لظاهر نبوتهم والاولياء لباطن ولايتهم وخاتم الاولياء مظهر واحد لجمع
حقائق ولايتهم الباطنة فالاستمداد من مشكوة خاتم الاولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكوة
خاتم الانبياء وانما اضعف الاستمداد الى خاتم الاولياء باعتبار حقيقة التي هي بعض حقيقة
خاتم الانبياء ومعنى استمداد خاتم الانبياء منه بحسب لايتهم استمداد بحسب النشأة الغنوية
من حقيقة هي بعض حقيقة وذلك الولى الخاتم مظهر هذا بالحقيقة استمداد من نفسه
غیرہ واحد اعلم بالحقائق او بالافندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فكانت ختمية وحشكاتية

من ختم الرسل لان العلم الذي ياخذ عن الله تعالى في السر يعطى ختم الرسل لا ياخذ الا بوجه
منشعبه من ولايته ختم الرسل وفي التحقيق ياخذ الله بسببه لعظمه بسببه فكان تعدد هذا الوجه
تقدم الجزر على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان كما قلنا لك من قبل لگے آپ کی اس
خاص سید ولد آدم فی فتح باب شفاعت سے ایک شائدہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی (اللہ تعالیٰ
نے آپ کی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرما دیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ آپ کے
محشر میں مقدم ہوں گے اور آپ میں تعیم نہیں مائی حتیٰ کہ دنیا میں بعضی عسائیں کہ شفاعت کی فرد ہیں قبول
نہیں ہوئیں اور بعض غیر مقبولین کی عسائیں قبول ہو گئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ انظر فی الی وہم جنتوں
کی درخواست فوراً منظور ہو گئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت و تقدم اس درجہ پر ہو چکا یا گیا
کہ) آپ سمار الیہ پر مقدم ہو گئے (تو کیا اس سے آپ کی تفصیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت جمن حج
صفت منتقم کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کر لی وہ بعد شفاعت شافعی کے ہوگی (ایک
حدیث میں آیا ہے کہ سبکی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرماویں گے کہ شفاعت کر چکے عرف ارحم الراحمین
باقی ہر آپس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ) میں اس مقام خاص تک نہ مجھے تو جو شخص اس باب
اور مقامات (کے حقائق اور احکام) کو سمجھتا ہو اس کو اس کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا وہ یہاں تک
بحث تھی عطیات ائیمہ کی جو ایک قسم کے بوجہ دو قسموں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے
دوسری قسم یعنی عطیات ائیمہ کا یہاں سے و اما المتجر الاسماء ائیمہ مگر چونکہ اس وقت اسکی شرح سے
کوئی عرض متعلق نہیں اسلئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو آپ
کے حال کا بہت مختصر طور پر عادیہ کر دوں تاکہ مبرز متن کے رہو اور تمام تقریریں نہ شرح کے پس وہ حاصل ہے کہ
اول تو شیخ کا دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا جو شخص بھی خاتم ہوا اس کا واسطہ
فیض انبیاء ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں سے ہیں یا اختیار بلکہ بعض تعجیبات پر کہ اس لفظ
کو محض اصطلاحی کہا جائے نفس حق سب سے ثابت نہیں ہو سکتا اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ توسط علم مقصود میں
نہیں یا خویش اگر علم مقصود میں ہی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لفظ ان الخصوص عسائیں
التي هم مدار الفضل تھے جب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر یا التزام ساتوں شیخ
دعویٰ میں متفرق نہیں آئیں دو ستر نکو منوال پر مجبور نہیں کرتے اور جبکہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عادیہ

بھی ہو تو خطا اجتہادی ہر سبب و تم محل خطر ہو اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے
 اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے تو حقیقت منہویں عرض کرتا ہوں قال لعنہ الدردی
 آن دمی کز آتش کردم نہاں + با تو گویم لے تو اسرار جہاں + آن دمی را کہ نگفتم با خلیل + وہاں دمی را کہ ندانند جبریل
 آن دمی کز دمی سچا دم نزد + حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد + حاشیہ میں ہر دو ریختا اشکال ست + آن نزد فضل علی است
 یہ انبیاء و ہر یکی از شرح در پے رفع این اشکال رشہ است شرح نور اللہ گفتہ کہ خواجہ محمد یار ساقمیں سرہ
 الشریف نوشتہ اند کہ اگر اولیای است را بعضیہ از معارف و مواجیدہ تطفلا بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام
 میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد درین صورت فضل علی بر نبی لازم نمی آید بحکم
 این حالت اورا باستقلال نیست الخ اورا حق نے کلیہ مثنوی میں اسکی شرح میں جو لکھا ہے آئیں ایک کام کا
 مضمون ہے اس کو بھی نقل کرتا ہوں **ف** جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاد اور اولیاء اور
 کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی
 مواجیدہ ازواق اور حیطہ عام نبوت سب انبیاء کو مجتہد ہیں سی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں
 پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ
 کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام
 مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں وجہ اول ان علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں ان کو یہ معلوم
 ہونیکے کوئی وجہ نہیں دوسرے ان کے حصول کے لیے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام خواہ اس کو عام ہیں
 پس یہ کہنا بے معنی ہوگا **ع** حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد + اور وہ علوم محل خیرت بھی نہیں بلکہ ان کا
 انظار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کو علوم ولایت
 جبرائیل سلمے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجیدہ افاضہ میں ملے
 کا تو ضروری نہیں سلمے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی ایسی طایع نہونی ہو تو اصل میں
 مواجیدہ خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپ کے اولیاء امت کو عطا ہو جائیں
 پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جائیں کیونکہ یہ بڑھنا
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت کو ظاہر منسوب الی اللہ نہیں
 مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس

ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی امت میں داخل ہو نیکی اُن مواجید و مشرف ہوں گے عجب نہیں کہ اسی لہجے کی نسبت تکلف یا ندانندہ کہا ہو بلکہ دم نرود کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُن کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جائے۔

مقت الرسالۃ لللقبۃ ببلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم النبیین

ابن اس حدیث کے متعلق کدلیک صحابی کہ قرآن پڑھنے سے حضور علی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیت یاد آئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالۃ رسالۃ تکشف و نقل کرتا ہوں **ف** مسالۃ تو مسطر ناقص و افاضہ بملے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گاہی ناقص واسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بلا قصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہی اور ناقص سبب محض مخلوق اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے کسی تابع کو ہدایت کا نفع پہنچایا گیا ہے کہ ثواب کا نفع اُس مستفیض کے ذریعہ سے اُس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں روایت سے ثابت ہے تب بھی ناقص کا شبہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ نبی کا فضل ہونا یعنی زیادت قرب کثرت ثواب عند اللہ ہے اور یہ مسطر کسی امر خاص میں از زیادت کثرت منافی نہیں و غیری میں اگر اس ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی لکل کدیا جاوے تو کوئی اشکال نہیں **ف** اسی رسالۃ تکشف کی حدیث دو صدم اور حدیث دو صدم و ہشتاد و سوم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

مقام ثالث اور اس جزو کا لقب مقام سابع تک حفظ الحدود و الحقوق الجود و سیر

کئی پیغمبروں کی نسبت کما جبار و روحانی ہیں ایسا نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گواہی بھی ہے کہ میں مگر تغلیباً ہی لقب کما گیا فص لخمی ہیں کما ہر لوان تو جامع بقصد بدیع الدعوتین لا جاوہ اور انما یجیبوا دعوتہا فیہا من الفرقان والامروان اور کما ہر ولہذا ما اختص بالقران الامجد صلی علیہ وسلم ولہذا الامة التي هي خیراۃ اخرجت للناس (فلیس کمثلہ شیء) فجمع الامرین فی امر واحد ان لو جایا تو مثل ہذا الایۃ لفظ لا جاوہ فانہ شبہ مغفہ فی آیت واحدہ اور اس کے بعد کما ہر فجاہ الامجد و علم الدعوتہ الى الله ما ہی من حدیث ہوتیہ و انما ہی من حیث اسمائہ فقال (یوم یخشل المتقین)

الى الرحمن وفدا) فجاء بحرف الغاية وقربها بالاسم ففرقنا ان العالم كان تحت حيطته اسم
الهي وحب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا في ملكهم (لا تذرنا الهتك ولا تذرنا وداولا
سوا عا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فانهم اذا تركوهم جعلوا من الحق على قيد ما تركوا من هؤلاء
فان الحق في كل معبود وجهها يعرفه من غير وجهه ويجهله من جهله في المحمدين (وقضى ربك ألا
تعبدا الا اياه) اى حكم فاعلم يعلم من عبده في اى صورة ظهر حتى عبدا ان التقوى والكثرة
كالاغضاء في الصورة المحسوسة والقوى المعنوية في الصورة الروحانية فما عبد غير الله
في كل معبود فالادنى من تخيل فيه الا لوهية فلو كان هذا التخييل ما عبدا الحجر ولا غيره ولهذا
قال (قل سمعهم) فلو سمعهم سمعهم حجرا وشجر او كسبا و لو قيل لهم من عبدتم فقالوا
الها ما كانوا يقولون الله ولا اله الا الله والاعلى ما تخيل بل قال هذا محله الهى ينبغي تعظيمه فلا
يقصره فالادنى صاحب التخييل يقول (ما عبدتم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول
(انما انتمكم الدواحد فلا تسلموا) حيث ظهر ربه بشرا مختلفين الذين خبت نار طبيعتهم فقالوا الهها
ولم يقولوا طبيعة (وقد ضلوا كثيرا) اى حيرهم في تعداد الواحد بالوجه والنسب ولا
ترد الظالمين) لانفسهم المصطفين الذين اوتوا الكتاب منهم اول الثلاثة فقد هم على
المقصد السابق (لا ضلالة) الاحيرة المحمدي رحى فيك تحيرا (كلما اضاء لهم غوا فبها فاضا
اظلم عليهم قاموا) فالتحايير الدرد الحركة الدورية حول القطب فلا يخرج منه وصاحب الطريق
المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبا هو فيه ضل خيال ليه غاية فله من والى وما بينهما
وصاحب الحركة الدورية لا بد له فيلزومة من ولا غاية لكما لا فيحكم عليه (والفلك الدوار لا يتوقف
الموتى جوامع الكلم والحكم) (وما خطيا تفهم) فهي التي خطت بهم فقرقنا في بحار العلم بالله وهو
الحيرة (فلا خلوا نارا) في عين الباء في المحمدين (واذا البحار سجرت) من سجدت الشواذ اوقدت
(فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا) فكان الله عيدا انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فان
اخرجهم الله الى السيف سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة وان كان الصلابة
بالله بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهى فان الرب لا يشوب ولا لا يتقوى بلا سماء فهو ركن في
شان) فارادى الرب ثبوت التلوين اذ لا يصير الهى (لا تذرنا على الارض) يدعون عليها ان يصيروا

بطنہا الحمدی لوح لیتیم بحبل یهبط علی اللہ (لہ فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیہا آثار
 فیہا وہی ظرفک (دفعیہا نعیہم تم ومنہا تخرجکم تارة اخرى) الاختلاف الوجہ (من الکافرین)
 الذین (استغشوا ثیابہم وجعلوا اصابعہم فی اذانہم) طلبا للستر لانه دعاهم (لیغفر لہم)
 والاعفر لستر ردیارا (احد حق نعم المنفعة کما سمت الدعوة (انک انتلہم) ای تدعہم وتبرک
 (بضلوا عبادک) ای یحیدوہم فیخرجوہم من العبودیۃ الی ما فیہم من اسرار الربوبیۃ فیظہر
 انفسہم اریابا بعد ما کانوا عند نفوسہم عبیدا فہم العبید لا رباب (ولا یلدہ) ای ما
 ینتجور فیہ ینظرون (الا فاجرا) ای منظر ماستر (کفارا) ای سائر اما ظہر بعظاہم فیظہرون
 ماستر تمسیر وہ بعد ظہورہ فیوار الناظر ولا یعرف قصدا لفاجر فی فحورہ ولا الکافر فی کفرہ
 والشخص من حد (رب غفر لی) ای استری تا ستر من اجل فیجمل مقام قدر کما جمل قدرک فی قولک
 (وما تدری اللہ حق قدرہ) (دلوادی) من کنت نتیجۃ عذابا وہما العقل والطبیعة (ولم یخل
 بیتی) ای قلبی (مومنا) ای مصداقا ما یکون فیہ من الاخبارات الالہیۃ وہو واحد ثلث
 انفسہم (وللمؤمنین) من العقول (والمؤمنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من
 الظلمات اهل الغیب المکتنفین حلقا بحجب الظلمانیۃ (الانتیارا) ای ہلاکا فلا یعرفون تقوی
 لشہودہم وجہ الحق دونہم فی المحتدین (کل شیء ہالک الا وجہہ) والتبایا الہلاک
 ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیہ بالترقی فی فلک شہود وہو فی التزکات الموصلیۃ
 لنا والسلام کما حال یہ کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ و تنزیہ مجتہدہ تھی اسکو فرماں سے
 تعبیر کیا یہ اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حصوہ سلمی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتہدہ
 اسکو قرآن کما یہ اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہو گیا تو گویا شیخ نے
 حضرت نوح علیہ السلام بقص تعلیم کا الزام یا یہ اور محمدی کو آپتر ترجیح دی ہے اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے
 جواب مسکایہ یہ کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں بلکہ تفاوت بتلانا ہے دعوت نوحیہ ودعوت محمدیہ میں محمدی
 سے مراد خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آفندی میں ہے والمراد محمد علیہ السلام وانما جاء
 بیاء النسبی اشارۃ الی ان الذی هو الروح الظاہر فی الجسد الحمدی هو الروح البخری المشتق
 الی الروح الکلی لا الروح الکلیۃ الحمدیۃ اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الہی تھیں اور وہی

دعوت ہر مرتبہ کے مقام اور حکمت کے موافق تھی پس معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت
یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت کی اسی خاصیت کا واقع کرنا تھا اس لئے اسی طرز کی دعوت کا انکو حکم ہوا کہ
دوسری قسم کی دعوت کی خاصیت کا کسی حکمت کا واقع کرنا منظور ہوتا تو اس کا حکم فرماتے اور انہیں یاد دہانت
ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں اراد ہو و لو شاء ربك لا من من في الارض كلهم
جميعا و نظاہر یہ کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر بتلانا مقصود
اس مضمون کو بالی آئندہ نے خوب لکھا ہے۔ فالملقصود بیان تفاوت المراتب فمقام نوح علیہ السلام
مرتبة من المراتب هو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من تميزه نقص من اولا زيادة
عليه بل ان الزيادة نقص لعدم الجمع كمال بالنسبة اليه بالجمع نقص بالنسبة الي مرتبة ومقام
وهو تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل في الجمع فلو اني بالجمع فقد انقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه
على وجه التفصيل كما ان محمداً عليه السلام لو لم يات بالجمع لنزل عن مرتبة فمعنى قوله وان نوح بالجمع
لنقصه بين الدعوتين لا جابہ ای لو كان مرتبة نوح علیہ السلام مقام الجمع لا جابہ فزال قوله لنقص
للعقول الضعيفة اھ اور مولانا جامی نے اس حکمت کو بھی بیان کیا ہے ولما كان الغالب على نوح عليه
السلام تسبيح الحق وتنزيهه لتماذى قومه على التشبيه وعبادة الاصنام فكان يعالجهم بالصف
حكمتہ بالسبوحية اھ اور شیخ رضی کے کلام ما اختص بالقران الی میں اس طرف اشارہ قریب بہرحت ہے کہ
خاص غرض طرز کو اختیار کرنا سبب انتہا اور اجتہاد و تہذیب و تشبیہ دو اصطلاحی لفظ ہیں ہم
سبب اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ صفات امکان و سمات حدوث ہر ایک ہی پھر بعض صفات کی اسناد جو حق تعالیٰ
کی طرف وارد ہوئی ہے پس بعض نے تو نفس ثبوت صفات ہی کو مستلزم افتقادات الی ہذہ الصفات سمجھ کر انکی
نفی کر دی اور اس ثبوت کو ماول بکون لذات مبدل الافعال لکون الصفات مبدلہا کیا اور یہ تنزیہ میں سبب ہے
پھر انہیں جہ بیابا کہ انھوں نے تو اسکو بعنوان نفی ہی تعبیر کر دیا اور انہیں شرائع کا ادب تھا انھوں نے ثابت کیا کہ
ذات کہد یا الاول قول الحكماء والثانی قول المعتزلة اور بعض نے ان صفات میں تفصیل کی کہ بعض کو تو ثبات
اور اند علی الذات مانا جیسے سمع و بصر اور بعض میں تاویل کی جیسے نزول الی السماء و کونہ علی العرش اور بعض کو
افعال قرار دیا جیسے امانت و احیاء ان کا مسلک بھی تنزیہ محض ہے چنانچہ جن میں استلزام حدوث پایا انکی نفی
کر دی اور یہ نیز سبب جمہور متکلمین کا اور بعض نے سبب ثابت مان کر شائبہ محذورات بھی تجاشی نہیں کی ہے

تشبیہ محض کے قابل ہو گئے یہ مذہب ہے مجسمہ و جلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کر دی حسین کوئی اشکال عقلی نہی وہ محکمت کہلاتے ہیں جنہیں اشکال عقلی ہر وہ متشابہات کہلاتے ہیں جمع بین التزویہ و التشبیہ یہ مذہب ہے سلف کا مگر انھوں نے اسکی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ تشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اسکی صورت اپنی ذوق یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ بنزہ اور ان قیود سی پاکہ ہر اور تجلی و ظہور کے درجہ میں ان صفات موصوفہ بصورت تجلیات خاصہ مظاہر مثالیہ و عینیہ کے۔

تیسرا مقام ثالث اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کو بابت کیا
فرق قرار دیا؟ بحوالہ علم باللہ وہو الخیرۃ فادخلوا فی عین الماء تو ان کافروں کا مال سعادت
کی طرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ ایک مستقل تحقیق یہ جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہرودی میں آئیگی
مولانا عبد الرحمن جامی فرماتے ہیں وکل ذلك بناء على ما ذهب اليه من ان مال حال اهل الشقا
الى السعادة ولو كانوا خالدين في دار الشقاء اه **مقام رابع** فصل برہمی میں ہر دو عین و عابد
تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب یہ ہے کہ اس کی تفسیر بطبعی فیما اطلب من بلسان حالی ہر اور اس کو عباد
مشاکلہ کہہ دیا کہ اقال جامی **مقام خامس** فصل سحاتی میں ہر اعلم ایدنا اللہ وایاک ان
الخلیل علیہ السلام قال لا ینس (انی اری فی المنام انی اذبحک) واما حضرت الخیال فلم یعبر
وکان کبش ظہر فی صوۃ ابرہیم فی المنام فصدق ابرہیم الرؤیا فقلہ ربہ مریہم
ابراہیم بالذبح العظیم الذی ھو تعبیر رؤیاء عند اللہ وھو لا یشعل وراسی میں ہر وقال اللہ
تعالیٰ لا ابراہیم علیہ السلام حین ناداہ ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا واما قال صدقت الرؤیا
انہ ینک لانہ ما عبر بل خذ بظاہر اری الرؤیا یطلب تعبیر وراسی میں ہر فلو صدق فی الرؤیا
لذبح ابنہ واما صدق الرؤیا فی ان ذلك عین ولہ واما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی
صوۃ ولہ فقلہ لما وقع فی ذہن ابراہیم علیہ السلام ما ھو قداء فی نفسہ لا عند اللہ اور
اسی میں ہر فغفل فما و فی الوطن حقہ وصدق الرؤیا بهذا السبب فعل تقی بن محمد لا مام حقا
المستدھر فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رانی فی النوم فقد رانی فی البقظہ فان
الشیطان لا یمثل علی صورہ ففہ تقی بن محمد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ہذا الرؤیا

فصہدی تھی بر مخلص و یاہ فاستقاء فقاء لبنا و عیر رخیہ لکان ذلک اللہین علما فخرہ
 اللہ علما کثیرا علی قد رفعت رب اہ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف
 غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہیئے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل
 وہم اور غفلت کہا ہوا اور حق موطن کی عدم ایفاد کو ان کی طرف منسوب کیا ہوا اور اس حمل علی الظاہر کو
 ایسے حمل علی الظاہر کیساتھ تشبیہی ہے جس کو موجب حرمان کہا ہے جس سے فعل برابری کے ایجا جہاں
 کا ایہام ہوتا ہوا اور ایسے ایہام سے بچنا واجب ہے اسی طرح صاحب جی میں وہم اور غفلت کا احتمال
 کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب مخذورات لازم آتے ہیں جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان و طرز
 بیان بیباکی سے خالی نہیں جس کا عند غلبہ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے
 لہذا کلام زخرفہ الشیخ ولا ارہ حقابل کلمہ صادر عن سوعاد بلحسن محاملہ ان یقال انہ
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا اہ مگر احقر ہمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا کے معنی ہیں کہ معنون بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو ہمیں
 بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اس پر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب الحال دلائل کب قائم کر سکتا
 اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں ب تحقیق رنگی معنون کی تو میں کہتا ہوں کہ ہمیں
 شک نہیں کہ خواب بھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے احادیث میں غور کرنے سے
 خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہوا اور ہمیں بھی شک نہیں
 کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب جی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور ہمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم
 السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر اطلاق دلائل سے اسکے قائل ہونے میں بھی بعد نہیں کہ
 اجتہاد جب تک اجتہاد ربیکا اور مویہ بالوحی نہ ہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی
 بانکار علیہ سے ہو اس وقت تک کہ ظنی ربیکا اور ہمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہونا عجب
 نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم سے اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں نقص موجود مگر
 امر کا کوئی محل خاص اجتہاد سے معین کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات مہم ہو چکے تو شیخ کے قول کا حاصل
 یہ ہے کہ خواب ایک ضروری تھا مگر اس وحی کے دو محل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر و حمل علی غیر الظاہر
 یعنی تعبیر اپنے اپنے اجتہاد سے پیدا محل متعین فرمایا اور منشا اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اسکے قبل آپ معتاد

اسی کے تھو کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپنے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل موقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نفی تے اور اس خواب کا تعبیر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بنج الکبش ہونا قطعی ہوتا ہے ایل ہونے کے سبب خواب تو قطعی مگر دلالت اسکی ظنی پس فرج ابن کامور یہ ہونا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہے قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا فرج ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی اپنے اسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر فرج ابن ہی مراد ہوتا تو فرج ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرؤیا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق الله ما روينا بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطا اجتہادی برقرار نہیں کھی گئی اور محل معلوم ہو گیا کہ مراد فرج کبش تھا اور ساتھ ساتھ کبش آگیا آپنے اسکو فرج کر دیا یا فی اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محل ہوتا تو اس کبش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فرج مامور یہ کبش اور کبش اسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب یہ دیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہ دیا یہ حقیقت ہے اس معنوں کی تو ہمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کی گئی باقی تشبیہ یا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان یا خود نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کا اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض محل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظۃ ہی ہے گو اس محل علی الظاہر ایقاع الظاہر فی الیقظۃ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ ازدیاد مراتب قرب علوم کان موجب تحقیق مختصراً لانا جاز سے نقل کی جاتی ہے فادراہ فی المنام فرج الکبش و لکن فی صورۃ ذبح ابنہ و ستر علیہ المقصود منہ و اذہ فی وھما ان ذبح ابنہ هو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتادہ من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فی وھما من ذبح ابنہ فتصدی لہ و انقاد لہ ابنہ فضررہ کما ال مستلزم ہا و انقیادہ اللہ تعالیٰ الی قولہ ولا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان الحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولین شائبۃ سوء ادب من الشیخ منہ بالنسبۃ الی ابراہیم علیہ السلام اھ اباحقر کتابہ کہ عنوان کے تحت اب ہونیکا انکار شکل ہے حق تعالیٰ شیخ کو معاف فرمائے باقی میں معنوں کو بھی غلط سمجھتا ہوں بیان اسکا یہ ہے کہ اب تک اسکی کوئی تفسیر ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو ابنیا علیہم السلام نے اپنے اجتہاد سے ہی

محل پر محمول کر لیا ہوا اور پھر اس کا غلط ہونا ثابت ہوا اور اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا جاوے تو اس صورت
 میں فرج ابن کا جواب غلطی ہو گا اور درست اس فرج کی پہلے سے قطعی تھی تو غلطی سے قطعی کیسے نسخہ ہو سکتا
 اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو فرج کریں اور محمل قطعی تھا اور قطعی نسخہ
 قطعی کا ہو سکتا ہوا اور اگر اسکی کسی کو شبہ ہو کہ جبکہ خواب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ فرج
 مستحق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ خواب میں مباشرۃ فرج کی دیکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ لفظ
 میں یہ مباشرۃ واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذ ندرہ وامر رہا علی الحلقوم للقطع اور اگر ابن نسخہ کے شکل
 سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی جبکہ محمل جہادی غلط تھا تو جب باپ بیٹوں کی گفتگو ہوئی اور انھوں نے
 عزم فرج کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اب وقت تھا اس غلطی کے ظہار کا کہ ایسا مست کرو ہمارے مطلب
 نہیں ہے کیونکہ بیان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور مستلزم گفتگو
 اور عزم ہی سے ظاہر ہو گیا تھا اضجاع وامر اسکیں کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال قضا
 الروایہ کے کہنے اور صدقہ فی الروایہ کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر فرج ابن ہی مراد ہو تو بھی
 صدقہ الروایہ معنی اذنیہ حق الروایہ کا اختارہ مفسرون صادق ہو غایت یہ ہے کہ صدقہ با تخفیف
 بھی صحیح ہوتا مگر اسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ بالتحقیق ہی وارد ہونا ضروری ہے اور وہ مشد کے غلط نہ
 مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ بالتحقیق بھی نقل کی ہے اور گو یہ قرأت متواتر نہیں مگر قراءۃ شاذہ
 کم از کم تفسیر بنو کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشد کو مفسر بالتحقیق کہا جاوے گا یا تخفیف ہی وارد ہو گیا
 تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور لفظ فدار سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے
 اور شیخ نے جو جواب یا نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدل عن الظاہر اور یہی لفظ فدار کافی ہے روایات
 معمول علی الظاہر بنیک لہو اسی لئے مولانا جامی نے شیخ کے کلام کی شرح کر کے فرمایا ہے والحق فی ذلک
 والله اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انه مباشر للذبح معنی انه اصبح ابنہ فخذ
 الدیۃ و امر ہا علی حنثہ لیقلع وکن لم یحصل لقطع و هذا هو المراد بقولہ انی اری فی
 المنام انی اذبحک ای رایت انی مشغل بافعال الذبح ولا یلزم منہ تمامہ وقد وقع منہ فی
 الیقظۃ ما راہ فی المنام ووطن ہو ابنہ لذلک فلیاتہ العزم ووجہ مقدمہ
 الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتد اذکما الله تعالیٰ برحمۃ باعطاء الذبح لیزجر فداء لہ

فی قرع ماراہ بعینہا ولم تکن رؤیاء و ہما و خیالاً حاشا من نصب الخلة عن مثل هذا الخطاء
واللہ ولی المتقین مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے انکی شان میں گستاخی کو باز نہیں سمجھتا
کیونکہ یہ غلطی جتنا دی ہے مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کر دیے ہیں اب
کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال تو کرنا جو جی چاہتا ہے کہ شیخ کا وہم اور غفلت ہے اس تحقیق کو نقصان
میں لانا اس بنا پر کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ فریج حضرت اسحق علیہ السلام ہیں کہ ہمیں اختلاف مشہور ہے
مقام سادس فص سماعی میں ہے **۵** وارجلو اذ الشفاء فانہم علی الذوق فیہا نعیم مباحین
نعیم خیاب الخلد فالامر واحد + و بینہما عند التجلی تبائن + فی شرح بالی فندی لان نعیم الخمان
رحمة خالصہ عن العذاب و نعیم دار الشفاء رحمة ممتزجة لا یخلو عن العذاب احداً کافا
عند التحقيق واحد اخلا فی حد النعم و متباينان عند التجلی امیں ہی سوال جواب کو تمہ
مقام الثانی میں گذر **۶** مولانا جامی نے اس مقام پر فرمایا ہے فان قلت التجاوز والعفو
یستلزم کذب الخیر الدال علی الوعد المحضرة الالفیہ منزہة عن ذلك قلت یعل الشیخ
ذهب الی ان الوعد لیس بخبر حقیقة بل هو قہد ید و زجر اذ قد تقرر فی العربیۃ ان الکلام
الخبری یجئ لمعان کثیرة من غیر الاعلام ولاخبار کالتلف و التحسر و الدعاء و غیر ذلك
مقام سابع فص یوسفی میں ہے و علم ذلك یعقوب علیہ السلام حین قصہا علیہ فقال
یا بنی لا تقصص رؤیاك علی اخوتک فیکیدوا لک کیداً ثم برأینہ عن ذلك الکید و
بالشیطن و لیس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید (مع یوسف علیہ السلام)
تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جب کا قیغ ظاہر ہے جواب یہ کہ یہاں مصلحت حکمت کو
مجازاً و شاکہ کید کہہ دیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت واروی الفہم یکیدون کیداً
و اکید کیداً اور وہ مصلحت و حکمت وہ ہے جس کا بالی آفندی نے ذکر کیا ہے فلا یبقی عداوة
اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بینہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عداوہ
وقر فی قلب یوسف علیہ السلام عداوة اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلك من یوسف
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلك من یوسف علیہ السلام
مقام ثامن اس کا لقب ہے النعیم فی الحیم فص مودی کے اول میں ہے فکل ما شئ علی صراط

الذی المستقیم فهو غیر مغضوب علیہم من هذا الوجه ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا
 كذلك الغضلا لاهی عارض والمال الى الرحمة التي وسعت كل شیء وهي السابقة اور
 حینہ سطر وکعبه وھی البعد الذی کانوا یبتغونہ فلما ساقهم الى ذلك الوطن حصلوا فی
 عین القرب فزال البعد فزال مستحقهم فحقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق
 لانهم مجرمون فمما اعطاهم هذا المقام الذی فی اللذایذ من جهة المنه واما اخذوا بها
 استحقاقه حقانقهم من اعمالهم التي کانوا علیها وکانوا فی السع فی اعمالهم علی صراط الذی
 المستقیم لان نواصیہم كانت بید مرل هذه الصفة فمما مشوا بنفوسهم فانما مشوا
 بحکم الجبر الى ان وصلوا الى عین القرب (ونحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصرون) واما
 هو یبصر فانه فکشفوا نغطاء فیصيرة الیوم حدید ویاخص میتا من میتا ویاخص
 سعیدا فی القرب من شیع (ونحن اقرب الیہ من جل الوریث) ویاخص انسانا من انسان
 فالقرب الاهی من العبد لا خفاء به فی الاخبار الالهیة فلا قرب اقرب من انیک نهوتیہ
 عین اعضاء العبد قواه الخ اور اس فص کے اخیر میں ہر قائل مصیب کل مصیب فاجوبہ کہ کل اجوبہ
 وکل سعید مرضی عند ربہ وارب شیع زمانا فی الدار الاخرة فقد مرضوا تامل اهل العناية مع علمنا
 بانہم سعداء اهل حق فی الحیوة الدنیا فی عباد اللہ من تدرکہم تلك الالہم فی الحیوة الاخری
 فی دار تسمی بجهنم ومع هذا لا یقطع احد من اهل العلم ان ذین کشفوا الالہ علیہا ان لا یکن
 لهم فی تلك الدار نعيم خاص بهم اما لفقد المکانوا یجدونہ فارتفع عنهم فیکون نعيمهم
 راحتهم عن وجدان ذلك الالہم او یکن نعيم مستقل زاید کنعيم اهل الجنان فی الجنان والذی
 اعلم لو انہم اہل یک او دنیا میں سبکو صراط مستقیم پر اور سبکو مقرب اور سبکو غیر مغضوب علیہ اور غیر ضال
 بتلایا اور کبر سبکو آخرت میں سعید اور صاحب نعيم بتلایا اور ان دعویوں کا انصوص قطعیہ کے خلاف
 ہونا ظاہر ہے جواب یہ کہ صراط مستقیم اور قرب کے مراد معنی شرعی اصطلاحی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد ہے
 حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک تشریعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا
 ضروری نہیں اور تشریعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری نہیں کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور
 حکام تشریعیہ کا صراط مستقیم ہونا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ حکام تکوینیہ کو بھی اپنی اصطلاح

صراط مستقیم کہتے ہیں پس مضل کے اقتضار سے جو ضل ہو مضل کو اس کا رب و رضلال و اس کا
صراط مستقیم کہتے ہیں اور قریبے مراد بھی عام ہے تکوینی و تشریعی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر فلا
قربا قریب من ان یکون ہویتہ عین اعضا العبد و قواہ اسکی دلیل ہے ولا مشاحۃ فی الاطلاق
جیسا منکر طاغوت کو قرآن مجید میں کافر یعنی بالطاغوت فرمایا گیا ہے اور مغضوبہ مضل کی جو
نقی کی ہو اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جسکو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضار ہے اس رب
کی طرف سے نہ اس پر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اس کے مقتضی کو موافق ہے اور اسی
اس کے اعتبار سے یہ شخص ضل یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اس کے اعتبار سے اسکو صراط مستقیم بالاطلاق
الذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اس کے اعتبار سے یہ شخص صراط
پر بھی نہیں اور اس کے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضل بھی ہو تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر تو
الینہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خلود بھی نعیم سے مشرف ہو جائیں گے سو شارح بالی نے جو
اس مقام پر تحقیق کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب اور تبدل عذاب بالنعیم کے جزمًا قائل نہیں ہیں
نہ ان کا کوئی کلام اسمیں نص ہے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے لیے اس عذاب کا خالص ہونے کی کوئی دلیل
نہیں ممکن ہے کہ اس عذاب میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف سے کہ اللہ
تعالیٰ کو ہمارے ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالیٰ کی منظور شدہ تجویز پر راضی رہنا چاہئے ایک گونہ روحانی راحت
انکو میسر ہو جائے پس جسد ان کا معذب رہے اور روح ان کی منتعم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں
کلفتیں پیش آتی ہیں مگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو ان میں دنوں کی کیفیتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا
کہ مقام سادس کی عبارت بھی اس طرف مشیر ہے چنانچہ آئیں انکی نعیم کو سب ان نعیم حبت کہا جو جسکی
مباینیت کی تفسیر بالی آفندی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شارح موصوف
کہتے ہیں هذا ما افاض علی من روح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین بحمل
کلام علی انقطاع العذاب عن الکفار و لیس ذلك مراد الشیخہ اور یہ کہنا کہ فزال عسکری
فی حقہم ای من حیث کو نہاخالصہ اور مصیب اور ماجور اور سعید اور مرضی یہ سب غیر خاص
درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا و معہذا لا یقطع الخ خود قریبہ ہے اسکل
کہ شیخ جزمًا اس کے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ و بهذا یقطع اہل العلم انہ لیکون لہم

فی تلك النار نعیم الخ اسی طرح وجہ تنعم میں انکار و رد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما فقدان
 کانوا یجدونہ فارفع عنهم او یکون نعیم مستقل معلوم ہوا کہ نہ ارفع کا حکم متعین ہے
 نہ نعیم مستقل کا پھر جہان میں تردد ہو تو خود اسکی بھی دلیل نہیں کہ انہیں امر مشترک کا جزم ہی اسی طرح اس تردد
 کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل ہو خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ
 عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع ہونے کو ظاہر کر رہی ہیں و آیات میں جو لا یخفف عنهم آیت ہے
 اسکی تائید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تائید کی تصریح ہے تو وہ مزج بالنعیم کے ساتھ بھی تحقیق
 ہو سکتا ہے یہ تو کلام فصوص کے اعتبار سے مھتاب دوسری دلیل رہی جملع سوا جملع کی قطعی ہونے
 کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس جملع میں نہ پائی جاتی ہوں اسلئے شیخ اس حکم میں
 معذور ہیں و دل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر رحمت ہو جائے گو مزوج بالالم ہی سہی مگر نص
 کے جو تبادر معنی ہیں و جنہیں اجتہاد سلف میں سو کسی نے کلام نہیں کیا یہ عوی اس کے بالکل خلاف ہے
 اس واسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں و شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ
 بالکل لاشعے ہیں یعنی باعتبار دلالت کو اور بعض ادلہ اس باب میں درج بھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر
 وہ باعتبار ثبوت کے لاشعے ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ سائل سلوک میں تحت آیت فاص
 الذین مشقوا فی النار لایہ کے ذیل میں کی ہر ان اشتقت فاضرف بعد تحریر اس مقام
 فصرنا و دیکھی اخیر میں سی شمول کے متعلق ایک مقام نظر پڑا وہاں شیخ نے اس عوی کی ایک دلیل خاص بیان کی ہے اس دلیل
 نے اس فن کی اصول پر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا اور متعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع
 قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں و رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں و یہی صریح
 کہ ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت جنانی نہ کہ حقیقی اس مقام
 کی یہ عبارت ہو جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الاخر فی نفسه علی ما قرناہ من انہ
 لا یقع شیء فی الوجود ولا یرفع خارجا عن المشیئة لذلك یتعلق بقولہ کلان مال الخلق
 فی الاخرة الی السعادة ای الی الرحمة علی خلاف انواعہا ای انواع السعادة لان حال
 بعضہم الی رحمة خالصہ من شوب الالم و ہم اهل الجنان و بعضہم الی الرحمة المختل
 من العذاب و ہم المخلدون فی النار قوله کان جواب لما فعی الرحمن عن هذا المقام بالرحمة

وسعت کل شیء وانها سبقت الغضب الالہی الی العذاب الالہی باستیفاء والسابق
منقدم فاذا الحق الی المتقدم والسابق بالسلوک اذ هو غایته لان الكل سالك الی
الغایة هذا اقل لمحقة الذی صفت حکم علیہ المتأخر الی العذاب بعد ايام دولته حکم
علیہ المتقدم وهو الرحمة والا کان ذلك العبد عدا فاحضها وهو خلاف ما وقع علیہ
النصر والكشف من انہا (ای الجنان والنیران ۱۲ احقر) مع اهلہا یبقیان لا یفینان
فالتی الرحمة اذ لم یکن غیرہا سبق من موافق ظہورہا والعذاب الذی یجتمع معہا لا یعد غیرہا
یکن عنہا فهذا ای هذا المعنی الذی بیناہ بقولنا والسابق متقدم معنی سبقت رحمته غضبه
واسبقت الرحمة علی الغضب الی التحکم الرحمة علی من وصل لیہا وانما وجب الوصول الیہا
فانہا فی الغایة وقفت والکل سالك الی الغایة فلا بد من الوصول الیہا فلا بد من الوصول
الی الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مرکز العالمہ کلہا فیکون الحکم لہا فی کل لیہا
بحسب ما یعطیہ حال الوصول الیہا لان بعضہم یصل الیہا فی عین البچیم مع بقاء الالہم بعضہم
یصل فی دار النعیم بلا الہم ایہ تقریر یصل الیہا کہ علت رحمت کی یہ کہ ہم رحیم سابق ہر آدمی ہم
اسلئے منظر منتقم پر رحیم حکم کریگا اور اس حکم کا اثر ادراک رحمت ہر گو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی مفرج بلا
پس اس صفت معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب کا تھا رحمت پس اگر کوئی مقتضی
عذاب رحمت سے بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ دلیل ہاں علیگی تو اس مقتضی کے اقتضار ہو جو عذاب ہو گا
ارتفاع کا حکم نہ کیا جاوے گا۔ اور اگر وہ مقتضی ابدی غیر مرتفع ہو تو عذاب کو بھی ابد کے لئے ثابت اعتقاد کیا جائے گا
اور وہ مقتضی استعداد خاص ہو معذبین کی ذوات کی تو جب حق تعالیٰ کو ان کی اس خاص استعداد
کا علم ہے اور رحمت متاخر ہو علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہ ہوگی اور عذاب کی یہ
نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہ ہوگی ایسی مضمون کو شارح مفسر نے اس عبارت آئیم میں لکھا ہے اور
اخیر میں عوی کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی مسیہ اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلم ان
العذاب فی حق العباد الالہی وامکانی الی قولہ انکلامیہ تراشیرعیۃ ص ۳۹ و ۳۱۰ اور شارح
کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے تفصیل یونسی کی اخیر میں تفسیر کی ہے واد اهل النار فما
لہم الی النعیم ولكن فی النار ذل لا بد بصورۃ النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا

وسلاماً على من فيها وهذا النعيم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق فنعيم
 الله حين القي في النار فانه عليه السلام تعذب برويتهها وبياتعوج في علمها و
 تقر من انها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها
 في حقها فبعد وجوه هذه الالام وحيد برد او سلاماً مع شهود الصورة اللونية
 في حقها ته اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں ملتی جواب یہ ہے کہ یہ عیدت بھی توجیہ مذکور کو
 محتمل ہے چنانچہ شراح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعيمهم الخاص بهم
 وبعد وصولهم وان كانوا يعذبون بالنار ابدًا او يردوا وسلاماً کی شرح میں کہا ہے
 من حيث روحانيةهم الی قوله لكنها الحرق ابدًا فہم بحجہ آخر اور اسکا خلاصہ سطح
 بیان کیا ہے معنی قوله واما اهل النار فہم اى آخر حالہم ان يرجع من العذاب الخاص
 عن الراحة والنعيم الی النعيم المستتر بحجہ بالعذاب بلی قوله فصار النار بردا وسلاماً لہم
 من هذا الوجه ومولما لا بد انہم من حيث شقاوتهم الذاتیة فقد تساوى راحتہم عذابہم
 فيجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فہم لا يستحقاقہم الذاتی فلا یقطع حکم الراحة
 بعد الوصول الیہا ولا حکم القہر عنہم ابدًا اور اس کے بعد کہا ہے فلا مخالفة بین الطائفتین فی
 حوام اصل العذاب بل الاختلاف فی نوع ولا یضہ فی الاعتقادات الدینیة هذا المقدار
 من الاختلاف فی مثل هذا المحل فانه محل تحجیر العقول فیہ الی قوله فہم فی راحة غیر ذرا
 قالنا ہرگز نہ ہوتا ہوتا اور چوں کہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بالخصوص
 بہ قائلہ نہیں ہے اس کے بعد اس باب میں ایک عبارت نفس الیہ میں نظر پڑی دانا قلنا ہذا من
 من اجل من یری ان اهل النار لا یزال غضب الله علیہم دائماً ابدًا فی دعوہ فہم حکم
 الرضا من الله فہم المقصود فان کان كما قلنا مال اهل النار الی زالت الالام وان سکنت النار
 فذلک لہم فی زوال الغضب لہم والالام اذ عین الالام عین الغضب ان فہم اہل النار
 لکن یہیں تصویر مجملہ بان الوجہ المذكورہ فی اثبات حکم الرضا والرحمة تدل علی جواز وقوع ذلک
 الحکم لہم فلا یقطع ان یکون العذاب ابداً لہم فیودی اذ لہ الی التوقف بین جوازہ ولم یقع
 العذاب و بین جواز انزالہ فذلہب التوقف فی مثل هذه المسئلة كما بینا من قبل

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اھ اس سے توحش من الشیخ میں اور کمی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ حکم جزا نہیں کرتے صرف تردد و احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ جو شارحین نے لکھا ہے لیکن شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اُسہیں حل نہیں سکتیں وہ ضرور انقطاع عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوصاً دلیل انقطاع عذاب علی الاعمال و بقار عذاب بالشقاۃ وہ الاصل ہے کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر و قف تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے اختیار کیا تھا کہ اُن کا کلام نص کے مخالف نہ ہو سو یہ تقدیر اُس سے بڑھ کر نص کے خلاف ہے کہ اُسہیں قائل ہونا پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جس کو حق تعالیٰ نے جا بجا ظلم سے تعبیر کر کے اسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم متمتع بالعباد کا قائل ہوتا آیت لایذوقون فیہا برداً و لا شرایاً کے صریح خلاف ہے اسی طرح اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت کے خلاف ہے ان الجہنمین فی عذاب جہنم خالدین لا یفترون عنہم و ہم فیہم بلسون آئیں خلود فی العذاب اور عدم التزاج نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب مخصوص ہے اس بات سے جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف ہو کر کہ بعد دخول جنت و نار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اُس حالت کے جو نفع صور کے بعد اہل برنخ پر ہوگی کہ اُسہیں احساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت نائل ہو کر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو مخصوص آئے ہیں انکو موقت سمجھا اور خلود کو ملکث طویل پر محمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہو جانا تھوڑی دیر کیلئے منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علمائے باوجود جنت و دوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفع صور کے وقت یا قضا نص کل شیء مالمک الا وجہہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لمحہ کیلئے فنا ہو جانا منافی حکم بعدم فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر نہ شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی باقی دلیل چونکہ اسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے یہ قول نہیں اسلئے اسکا قائل ہونا بھی جائز نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کی وجہ سے معذور سمجھنا چاہئے۔

مقام تاسع ملقب برفع الرحمۃ عن معنی و رفع الرحمۃ نص شعبی میں ہے اعلم ان القلب عن قلب

العارث باللہ ہوں رحمة اللہ وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلالہ رحمتہ
 لا تسعه وهذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس مجرد فلاحكم للرحمة
 فيه یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شی کا اسما رحالیہ سے ہوا اور
 یہی مراد ہے رحمت سے) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق
 جل و جلالہ کو سمائی ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائی ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ
 راحم ہوا و مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم
 ہو جاوے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ
 سماتا ہوا و خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کا اعتبار سے
 کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے جو اب یہ ہے کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے معنی
 میں ایک احاطہ علم و شہود و لو بالوجہ دوسرا احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی
 مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی
 اسکے آثار ایجاد وغیرہ کا پونچنا اب اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب مشاہدہ اور علم
 جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ یہی تو یہ مطلب ہے
 قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ
 حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر
 دونوں جگہ معنی ثانی نہ ہو جاوے تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فھی اوسع من القلب
 یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہر قلب کو کہ اسکا موجود ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ پنا موجود نہیں
 پس حق وسیع تر ہوا قلوب سے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاوے تو دونوں کی وسعت مساوی کی
 چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعة جسکی شرح میں ہونا ناجامی کہتے
 ہیں واما اذا احتیوت باعتبار العلم فهو ذی القلب) یسع نفسه انما فتكون الرحمة
 مساویۃ فی السعة والی هذا اشار بقولہ او مساویۃ لہ لہذا پس شیخ کے مجموعہ کلام میں
 نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے و لا یصح
 عن عاقل ولا جاہل فکیف بالقاضل۔

مقام عاشرومی تتمہ لحفظ الحد ودفی حقوق الحد ودفص لوطی میں ہر قال رسول
 بحکم ما یوحی الیہ بہ ما عندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ یجزم تصرفہ ان
 منع اقتصر وان خیر اختیار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة یعنی رسول (باب
 تصرف میں) بالکل وحی کو موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے
 ہیں اور اگر منع کر دیا جائے تو باز رہتے ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے
 ہیں لیکن جب کو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفة ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے عمر ارض ال
 عبارت کے اخیر میں پیغمبر کی نسبت نقص معرفت کا احتمال نکالا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیمہ کیوں کا
 رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے
 کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیر نبی مراد ہوگا چنانچہ مولانا جامی نے یکون کلمہ جمع
 المخیر کو قرار دیا ہے اور بانی آقندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ لا استثناء منقطع
 ان یکون المخیر الخ۔

مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ التامة فی النبوة العامة فص عزیری میں ہر واعلم
 ان الولاية هي الفلك المحيط العالم ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة الشريعة
 والرسالة فمنقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدی یعنی مشر
 او مشر عالم ولا رسول وهو المشرع وهذا الحديث قصه ثم هو دل ولیناء الله لانه يتضمن
 انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فان العبد یکنان
 لا یشارک سیدہ وهو الله فی اسم والله لم یسم نبی ولا رسول فی سببی بالولی واتصف بهذا
 الاسم فقال الله ولی الذین آمنوا وقال وهو الولی الحمید وهذا الاسم باق جار علی
 عباد الله دنیا واحرة فلم یبق اسم یختص به العبد دون الحق یا انقطاع النبوة والرسالة
 الا ان الله لطیف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التي لا تنزع فیہا اھ اس عبارت میں نبوة
 کے بقا کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ ابنی اصطلاح مطلق اخبار عن العلوم کو نبوة عامہ کہتے ہیں اور نبوت
 کے احکام مثل نبوة مشہورہ کہ نہیں حتی کہ اس کے علوم بھی قطع نہیں ہوئے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث
 اشار میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وهذا التحدی (یعنی لا نبی بعدی) قصہ ظہور اولیاء

اللہ لاندہ تیضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ اھ اسمیں تصیح ہے کہ نبی ذوق عبودیت
میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہی سب سے بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول
مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہر رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی
بھی تصیح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہر درجہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات
ولایت پر اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر ملقب بتدویر الفلک فی تظہیر الملک فص
عیسوی میں ہر فسرت الشہوت فی مرہم فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مرہم ومن ماء
متوہم من جبرئیل سری فی رطوبة ذلك النفر لان النفر من الجسم الحيواني رطبا فيه
من ركز الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہ السلام کیلئے میلان الی الرجل المتماثل وجبرئیل
علیہ السلام کیلئے مادہ منویہ کا اثبات کیا ہے تو گویا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرآن
سے ثابت ہے جواب یہ کہ شہوۃ سے مراد رغبت اولاد کی ہے نہ کہ رغبت وقلع کی اور مار سے مراد منی
نہیں لفظ جبرئیل سے جو بھاپ نکلی اس بھاپ کو پانی کہلایا اور اٹھکے غیر محسوس ہونیکے سبب مسکو
متوہم کہلایا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغارا یہ وہوائیہ سے
جب شہوت اور مار کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال سپہی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی قرار
ہے قطع ہو گیا ف شیخ کی بعض عبارات سے متوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ
زیادہ متاویب نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے سید ادب معلوم ہوتا ہے وہو قولہ قال
متما للجواب (ما قلت لهم الا ما امرتني به) فنفی اولاً مشیر الی انہ ما ہو شہد ثم ادیب
القول ادباً مع المستفهم ولولم يفعل كذا لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشا
من ذلك اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل
ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے
وكلما في ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بمعرفه سليمان عليه السلام برده الرحمن بعظمته
حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت براہیم علیہ السلام یا حضرت
نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب مآول ہے۔

مقام ثالث عشر فیض عیسوی میں ہر فیاض فضل انسان غیرہ من الانواع
 العنصریۃ الابلکونہ بش امن طین فہو افضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر
 مباشرة بالیدین فلا انسان فی الرتبة فوق الملائکۃ الارضیۃ والسمائیۃ والملائکۃ
 العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالہی اور اسکے ذرا قبل کہا ہے وما فوق
 العناصر وما تولد عنہا فہو ایضاً من صوره الطبیعة وہی الارواح العلویۃ التي قوت السموات
 السبع واما الارواح السموات السبع وایضا فہی عنصریۃ فانہا من دخان العناصر المتولد
 عنہا وما تكون عن کل سماء من الملائکۃ فہو منہا فہم عنصریون من فوقہم طبعیون اور
 اسکے بعد کہا ہے فقال لمن ابی عن السجود لہ ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی استکبر
 علی من هو مثلك یعنی عنصر یا امر کنت من العالین عن العنصر فہست كذلك ولغنی بالعالین
 من علایذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ النوریۃ عنصریاً وان کان طبعیاً اسمین تین شجہ ہوتے
 ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہہ دیا حالانکہ ظاہر احديث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں جس سے
 یہ کہ عالین کو سجدہ آدم سے مستثنی کیا تبسیر یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقاً انسان سے افضل کہا جاوے کہ
 کہ بعض علما ر اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے توالد و تناسل تک ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے
 تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں اور حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہو سکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر کمال
 میں کہا ہے علایذاتہ عن ان یکون فی نشأتہ النوریۃ عنصریاً اور یا ان عنصریات میں بھی غالب
 جزر نوری ہو وہو اقرب اور اس استثناء میں بعض علما ر ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے
 اسمیں اختلاف نقل کیا ہے کہ ماسور باسجدہ کل ملائکہ تھے یا بعض اور آیات میں سے بعض جیسی اذل
 میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائکۃ کلمہم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جس سے استکبر
 امر کنت من العالین اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علما ر کلام نے تصریح کی ہے تو ممکن ہے
 کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامیؒ نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ اس
 نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل ام الملائکۃ آپ نے جواب دیا
 اما علمت ان اللہ یقول من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسه ومن ذکرنی فی ملا ذکرته
 فی ملا خیر منہم عہم قال علیہ السلام وکم ملا ذکر اللہ فیہم وانا بین اظہرہم شیخ کہتے

ہیں ففرحت بذلک پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملکہ عالیں افضل ہوں بشرطینی سے اور جامعیت حقائق الہیہ کو نیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملکہ سے چنانچہ فصل آدم میں خود شیخ نے بھی دعویٰ کیا ہے تو ایک ہی شخص کا کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالیٰ فندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے

قال انسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات العنصرية
والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالون افضل
من حيث انه لم يكن نشأتهم النورية عنصريا واليه اشار بقوله ونعني بالعالين الملائكة
بالخيرية بالنص هي هذه الخيرية لا الخيرية من كل وجه ف یہ ملکہ عالیں مہمیب بھی کہلاتے
ہیں باب تفصیل سے مادہ ہمایاں سے وجہ اسکے کہ یاد آتی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو
کچھ سروکار نہیں واشر اعلم۔

مقام رابع عشر ملقب بالقول الا نغفر فی تحقیق امکان الابدع فصل یونی میں ہے
بلیس فی الامکان ابدع من هذا العالم امیں تحدید حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر متع
ہو متنع محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اس کا سیاق و سباق خود اس کا مفسر ہے چنانچہ سباق کا خلاصہ
سوالا جامی نے اس طرح لکھا ہے واذا کان هو بیه تعالیٰ هو بیه العالم وترجع جمیع امور العالم
الیہ فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلا متن ہی میں مذکور ہے یعنی لانه علی صوره
الرحمن اوجده الله تعالیٰ الخ پس یہ تعلیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس
قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب کہ عالم امکان وجود کے طرق ممکنہ بہت سے ہیں بعض تو وہ
ہیں جنہ ظہور حق تعالیٰ کا نام نہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور
ہوتا اور بعض کا نہوتا یا سب کا ہوتا مگر تمام نہوتا جیسا فصل آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور
نام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جنہ ظہور تام ہو خواہ وہ ہی مجموعہ ہو خواہ یک یا دوسرا
مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا منظر تام ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع
نہیں ہوا اور آپرہذا العالم ظاہر اصادق نہیں آتا۔ مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہو پس معنی کلام
کے یہ ہے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوعی نہجملہ بیانات ممکنہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں

جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور اس میں کوئی خفا نہیں پس میں فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ
 وقوع کی نفی ہے اور امکان کو مراد مقدور یہ نہیں بلکہ خود مقدور ہے یعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی
 مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالیؒ پر بھی اُن کے ایک ایسے
 ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے کہ حق نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں دیا ہے جو اس وقت مستحضر
 نہیں اگر کسی کی نظر پر جائے اس مقام کے حاشیہ میں ملجی کر دئے اور اگر امکان ہی کی نفی مراد کی جاوے
 تب بھی اعتناء بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع
 اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلافت معلوم کا وقوع متعین ہوا اس لئے اس وقت
 خاص میں اس عالم کا وقوع واجباً بغیر اور دوسرے عالم کا وقوع متعین بالغیر تھا رہا یہ کہ اس حکم میں
 ابدع کی کیا تخصیص غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی متعین ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو یہ مقتضی
 ہی نہیں اس لئے اسکا استثناء ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا
 مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اس لئے اسٹلی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے یہی وہ متعین ہے واللہ اعلم
مقام خامس عشر تمہ حفظ الحدود فص الیوبی میں ہر ثمر کان لایوب علیہ السلام
 ذلك للماء شرابا لا زلت الاله العطش الذي هو من النصيب العذل بل الذي مشه به الشيطان
 ای البعد عن الحقائق ان بدر کھا علی ما ہی علیہ فیکون با دراکھا فی محل القرب اه قال
 الجاحی ففعل الشيطان بالبعد علی لسان الاشارة لان من شطن ذا بعد علی راخی اه اس عبارت
 میں یوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت کے بعید ہے۔ جواب یہ ہے
 کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اس وقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیاء
 علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کہما قال تعالیٰ فی حق صفیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت
 تدبر فی الكتاب ولا الایمان وکن جعلناه نوراً فی الخ وقال تعالیٰ وعلماک ملکم تکن تعلم قال
 تعالیٰ وقل رب زحنی علماً لو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے حکم کر دیا جاوے تو میں عرض کی کیا بات ہے
مقام سادس عشر تمہ حفظ الحدود فص یحییٰ میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے فسلام
 الحق علی عیوی من هذا الوجه رفع لالتباس الواقع فی العناية الالهية به من سلام عیسیٰ علی نفسه
 فان کانت قرائن الاحوال تدل علی قریب من الله فذلك وصدقوا انطق فی معرض الدلالة علی

۵۰ وہ جواب بعد
 میں مل گیا جو ذیل میں
 منقول ہے۔ سوال
 امام غزالی علیہ الرحمۃ
 افعال کے باب میں لکھتے
 ہیں کہ جیسا عالم یا ایسا
 اس سے بغیر ممکن ہے کہ
 باوجود امکان کے اگر
 نہ پیدا کرے تو غیر ناممکن
 یا ممکن ہو یہ دونوں اس کے
 لئے محال ہیں اس ضمن میں
 ممکن پر لکھتے کہ ممکن
 اس وقت حقیقہ کہ جب
 میں آجائے۔ الجواب
 یہ تقریر قدیما ودریفا
 کو کوئی محکمہ نہیں
 بنو قیصر تعالیٰ لکھتا ہوں
 کہ نفی امکان کی باعتبار
 قدرت خالق کے نہیں بلکہ
 باعتبار حالت مخلوق کر
 کہ اس عالم کے مجموعی معیار
 باعتبار اسکی استعداد و
 کے اس حیثیت موجود
 نظام خاص پر موقوف
 اس معنی خاص کے افادہ
 لئے اس سے بہتر نظام ممکن
 ہو سکتا ہے المصلح الخ
 باعتبار الاستعداد الخ
 لازم ہے اور ہیئت
 اور نظام خاص
 اور نظام لازم
 سے غیر ممکن اس لئے
 وبقیہ بر صغیر آمین

نیز در غرض است
 غیر از اسرار
 چنانچه که است
 نیز ممکن است
 استعداد خاصه بود
 نیز در مردم کی اور
 شرط لازم کی بود
 دنیا ممکن بود
 اور اس امر پر دعوت
 ذکر و بیست موجب
 بل ممکن بود
 حق ظاهر کل لازم
 لازم و ذوق و فانی
 لی جیسے ممکن است
 سکا ذاتی و خاص
 انقضاء مثلاً اسکا
 و احسان سے
 منع الانکال لیکن
 فہم الشیخ کی استفادہ
 و اسکا واسطہ سے
 حق اور صاحب کا
 تقادیر ممکن ہو اور
 ہر شایعہ ظاہر سے
 نہ نقالی اعلم
 عزم ۱۳۳۳

براعادہ فی الہد فہو احد الشاہدین والشاہد الاخر ہو المجزع الیاسر فسقط طباجنیہ عن
 فحل ولا تذکیر کما ولدت مریم عیسیٰ من غیر غل ولا ذکر ولا جماع عرفی معتاد لوقال بنی ابی و
 معجرتی ان ینطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فی نطقہ تکلذ بان انت رسول اللہ بعثت
 الایۃ وثبت بہا انہ رسول اللہ ولم ینتقل الی ما نطق بہ الحائط فلما دخل هذا الاحتمال
 فی کلام عیسیٰ باشارۃ امہ الیہ ہو فی الہد کان سلام اللہ علی نبی ارفع من هذا الوجه
 امین انھو سہ حضرت نبی علیہ السلام کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر بڑے نص صریح کو ترجیح دی اول تو لے
 سے نفس ترجیح ہی جائز نہیں ہے خصوصاً اولو العزم پر ترجیح مولانا جامی نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی
 الفطن ان مقصود الشیخ من هذه الکلمات لیس تفضیل نبی علی عیسیٰ علیہما السلام کما تو ہم
 القاصد من بل ترجیح ما وقع فی شان نبی علی ما وقع فی شان عیسیٰ علیہما السلام من حیث التخصیص
 مقصود این احمد ہا آخر الاخر فکانہ نظر الی امثال هذه التوہمات فقال فتحقق ما اشارنا الیہ
 ہم تد الی فہم المراء و اللہ الموقول للساد وللرشاد -

مقام سابع عشر تتمہ حفظ الحدود فضل الیاسی میں ہو الیاسر ہوا در سوکان نبیا

قبل یوح و رفعہ اللہ مکانا علیا فہو فی قلبہ لا فذلک ساکن و ہو فذلک الشمس تبعث
 الی قریۃ یعلبک و یعل اسم صنم و بک فہو سلطان تلک القریۃ و کان هذا الصنم المسطح علی
 مخصوصاً بالملک و کان الیاسر لذلہ ہوا در سوکان لہ انقلدی الجبل المعولینان من اللبانیۃ
 و حی الحاجۃ عوفرس من غار و جمیع الائمہ من غار فلما راہ دیک علیہ فسقطت عند الشہوق و ہر عقلا بلا
 شہوق فلم یبق لہ تعلق بما تعلوبہ الا غرض النفسیۃ فکان الحق فیہ منزحاً کان علی النصب من البعثۃ
 باللہ امین چند سوال ہیں سوال اول انھو کے در خصوص کو ایک کہد یا جواب بعض مفسرین بھی نظر
 گئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفندی نے نقل کیا ہے قال المفسرین و ہوا الیاس بن یاسین سبط
 ہرون اخی موسیٰ بعث بعدہ وقیل ہوا در سوکان کشف الشیخ وافی الاخیراہ صرف اتفاق ہے
 کہ یہ علما ظاہر صرف تعد اسم کے قائل ہوئے ہیں و شیخ تعدو بعثت بزمانین مختلفین کے قائل ہیں جیسے
 عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اٹھائے گئے اور پھر نزول فرمادیئے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو ان کے
 لئے ایک ہی نص کافی تھا جبراً کیا ضرورت تھا اس کا جواب مولانا جامی نے دیا ہے فلنالہ حکم

قد سیت متعلقہ بتقدیر الحق حین کان فی بادریں قبل عروجہ الی السماء وحکما یناسیہ
بعد ذلک معنا فقلہ بكل اعتبار فصیحہ نسبیۃ فی کل فصیحہ سوال ثالث شیخ کل من
کتبک معلوم ہوتا ہے کہ ادریس الیاس خیر البدایین جتنا پختہ ہوں کہ اس کی بدن عنصری ہو دینی آسمان
موجود ہیں ادریس علیہ السلام اور دوزخ میں خضر اور الیاس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تعبیرنا
علی المشورہ اور اتحاد بنا علی غیر المشورہ کذا قال لجامی سوال رابع ان کی معرفت کو نہیں
بتلایا جواب یعنی قبل تکمیل الیاس تھی نہ کہ بعد تکمیل سوال خامس شیخ نے فصل دہی میں کہلے
وہو فک الشہر فیہ مقام روحانیۃ ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن
فی الفلک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر دوزخ روح بدن الیاسی سے متعلق ہوئی یہ تو تناسخ ہوا۔
جواب آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور نزول الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے علیہ السلام کا نزول
مگر اس بدن پر ملکوت رہنے سے روحانیت کا غلبہ ہو گیا اس لئے اس کو روحانیت سے تعبیر کر دیا اور اگر
دو تعلق جدا جدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل
چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق ملکوت باقی رہا پس اس کو بروز بائیں کھینچے دو سے تناسخ
وہ باطل ہے جو تجاۃ کیلئے ہوتے شیخ کا فلک شمس کو وسط الافلاک میں کہنا غالباً بنا علی اشتغال
ہے ورنہ اس کی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھ کو خبر نہیں۔

مقام ثامن عشر تتمہ حفظ الحدود فصیح ہارونی میں ہے وسبب خلیک ایسید ہا
وقع من موسیٰ من الغضب اخذ اللجیۃ والراس عدم التثبت مع موسیٰ فی النظر الیہمیں
موسیٰ علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہے جواب یہ کہ مطلقاً عدم
تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہے جہاں قصد بھی تثبت کا نہواں جہاں قصد
مگر وہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

مقام تاسع عشر تتمہ حفظ الحدود فصیح ہارونی میں ہے فکان عتب موسیٰ خاہ
طرحہ لما وقع الامر فی انکارہ وعدم انتفاعہ فان العارف من یری الحق فی کل شیء اس
معلوم ہوا کہ سبب انکار کا گو سالہ پرستی پر ہاویں علیہ السلام کا انکار کرنا تھا جواب یہ ہے کہ انکار کی قسم
ایک وہ انکار جس کا سبب اس سے ذہول ہو یری الحق فی کل شیء دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کلان

وما كانوا سابقين فكلوا اخذنا ذنوبهم من ارسلنا عليه جاصبا ومنهم جاصبا ومنهم
 من اخذنا الصيحة ومنهم من جصنا بالارض ومنهم من اغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا
 انفسهم يظلمون وجه استدلال روح المعاني من طرح هو او ظاهر هو فانه ظاهر في استمرار فروع على الكفر
 والعاصي الموجبة لما حل به كما يدل عليه التعبير بكار في الفعل المضارع ومع الايمان لا استمرارية
 ان نظمه (هذا استدلال آخر) في سلك من ذكره معه ظاهر ايضا في المدعى ومثلا قوله تعالى في
 جواب قوله امنت بالان وقد عصيت جبه الاستدلال نهج لا يانه لا انه عند محض على تقصير
 وتقرير في الزمان الطويل وتداركه في الزمان القصير كما ذهب اليه بعض المتأخرين لا يانه ما
 في روح المعاني ومن وقيل له الرضا لا يحتاج الى ذلك الخطاب كما لا يخفى على من له وقوف على السبب
 كلام العرب محاوراتهم وايضا كيف يخاطبون محبا الايمان عصيانا وفسادا باهو ظاهر في السبب
 المحض التقرير الصريح والتوبيخ البحت فما ذلك الا لقامة اعظم فواميس الغضب عليه وتذكيره بقبا
 التي قد هبوا وعلامه بانها هي التي صنعت عند النطق بالايان الحديث لا يتفهم مثلا قوله تعالى
 كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس ثم نوح وعاد وفرعون واثار وطواصلا لا يكتفي وقدم بغير
 كذا بالرسول فحق وعيد وراسي قسم كي ايك آيت سورة قصص يشرح ومثلا قوله عليه السلام في الحديث
 الصحيح في من لم يحافظ على الصلوة وكان يوم القيمة مع قارن وفرعون وهامان الحديث
 داه احمد الدارمي والبيهقي في شعب الايمان (كن في المشكوة) او مثلا اجماع امت كما كثر في
 كقبل كسي سئ اسكادوى نبيس كيا اگر كسي ضعيف درجه من يحيى محمل قرآنى هو تا تو كوى تو اسطر طبا
 بغير شرح سئ خود فتوحات من جموركى موافقت كى هو چنانچه روح المعاني ميرباب ثانی و تین سے نقل
 کیا ہر ان الذين خذلهم الله تعالى من العباد جعلهم طائفتين الى ان قال وقسم الطائفة
 الآخرة الى قسمين الى ان قال قسم اخر ابقاهم في النار الى ان قال هم على رتبة طوائف كلهم في
 النار يخرجون منها الطائفة الاولى للتكبر ومن على الله تعالى القرون و اشياء صدمت باخي الربوبية
 لنفسه اله اب اسكى تحقيق باقى رہى کہ شیخ کو اسکے قائل ہونے پر کون مباحث ہوا اور یہ کہ اسکے قائل
 ہونے سے شیخ پر کیا حکم جاوے گا تیسرے یہ کہ اب اگر کوئی قائل ہو تو اسکا کیا حکم ہو سوا ماول کے متعلق یہ
 تحقیق ہے کہ گویا بعض لوگ اسکے قائل ہیں کہ یہ ان کا کشف نہیں بل کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم

ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ درجہ اجتہاد تک پہنچے ہوئے ہیں
 اور کتاب بشر سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط ہے اور نصوص معارضہ میں تاویل کرتے
 ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی ورد و سر کی اولہ کو بھی ظاہر غیر نص تبدیل کرتے ہیں اور مسئلہ ضروریات
 دین سے نہیں ہر پھر شیخ اُس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریح کیا یہ بھی فرماتے ہیں والامرفیہ الخ لا
 جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے ایسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تفسیل و تکفیر
 جائز نہیں بلکہ تحفیہ واجب ہے جیساروح المعانی میں ہر ذاکار بعض المنکرین لہ فیہ ضلال و اضلال
 وظلم عظیم موجب للنکال فان لہ قدس سرہ فی ذلک مستند الغیرہ المقابل لہ ان اختلاف
 فی القوۃ والضعف علی ان الوقت علی حقیقۃ ہذا المسئلۃ لیس علی کل غنایہ فلا یضہر الجہل بہا
 فی الدین اھ اگر کسی کو غیب ہو کہ فقہ ظاہر اہ مطہر اہ تو صیغہ جزم کا ہر جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جانہو
 کہ ہذا ہوا ظاہر الذی ورد بہ القرآن اور یہ ہوتا مالم نص فی ذلک ورنہ نہ ہوتا والامرفیہ الخ لا تو بیشک
 ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرآن سے اُس جملہ کو مقید کیا جاوے گا قید ظاہر اس کے ساتھ چنانچہ بالی
 اقتدی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہوا المراد من قولہ فقہہ اللہ ظاہر اہ مطہر اہ و ہوا المراد
 لا اصحی ای فحان ان یقبضہ اللہ ظاہر اہ مطہر اہ اور سب سے اچھی وجہ تطبیق ان کے دو متعارض
 کلاموں میں یہی معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتابید کو اصل قول کہا جائے اور حکم بالنجات کو محتمل قرار دیا
 اور جب شیخ اس معوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشبیہ میں زور دینا بالکل تدرین و انصاف کے خلاف
 قال النجاشی ثم ان هذا الکلام کان مما تفرجہ الشیخہ من باین ائمۃ الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر
 فرعون وعنادہ فی النقوس شنع علیہ القاص من وبالغوا فی الکفارۃ فلا حاجۃ الی تلك المبالغۃ
 فانہ لا مبالغۃ لہ فی ذلک کما یقول فی آخر هذا الفصل هذا هو الظاهر الی قولہ لیستند من زالیہ
 (وقدر) اھ رہا امر ثالث تو جب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہو گئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں اس لئے
 اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اسکو گمراہ کہا جاوے گا خصوصاً جب کہ شیخ کی طرف منسوب ہونے میں بھی کلام
 اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر دلائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کہا قال
 بالی ماقتدی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی هذه المسئلۃ فی حق الشیخ افتراء منہم علیہ
 و محل غلط العامۃ منشأ من کلام الشاخرین الذین لم یصلوا بروحانیتہ الشیخ و یصلوا

كلامه على خلاف مراده وقال وما علم هذا الشايع راى داود القيصري القائل بكون
 ايمانه صحيحا مراد المصنف فغلط ومن غلط غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية في
 زماننا فشايع هذا المعنى فيما بينهم فاشتهر فرعون والشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل
 الاسلام وهو يرى من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فأنكشف
 لهم جوارحه في حق فرعون في وجوه الايات واشارها التي لا تنكشف للعلماء اه قلت
 كما غلبت على الرحمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في قصة الصلوة على ابن ابي طالب
 يغلب على عمره ولذا اراحه وما زال صلى الله عليه وسلم يدافع عن حماته بما فيه بعد موته
 النضر ما ذلك اه الغلبة الرحمة وكما ذهبت بعض العلماء الى ايمان ابو به صلى الله عليه
 وسلم بل الى ايمان ابي طالب كل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارح القول هذا هو الظاهر
 الذي ورد به القرآن يدل عليه ظاهر القرآن الذي يجب العمل به اذ لم يعارضه النص ولا الجواز
 فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقاءه نجاة قاطعة ^{عن}
 من المؤمنين فظن السوء فحقا اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال ثم انا نقول
 ولا مرفيه الى الله فعدل عن الظاهر الذي ذكره واوحى به دليل على ايمان فرعون ^{في} التوفيق
 لمعارضته الاجماع وبين سبيل اوله لما استقر في نفوس عامة الخلق وهم الفرق الإسلامية
 كلها بل لكفرة ايضا من شقاءه وفي روح المعاني الذي ينبغي ان يعول عليه في هذا لا
 وقد قالوا اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الأدلة الظاهرة على انه لو لم يكن له قدس
 الا القول بقبول ايمانه لا يلزمنا اتباعه في ذلك والاخذ به لمخالفته فادل عليه الكتاب السنة
 وشهادات به أمه الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المجتهدين وكان الشيخ قدس سره
 قال ذلك من طريق النظر والنظر يخطئ ويصيب على انه لو كان قال ذلك من طريق الكشف
 انه ابدى الاستدلال قهرا وارشادا الى ان فهمه لم يخالف ما يدل عليه الكتاب لم يلزمنا
 ايضا تقليده اه لمخصا خلاصة مقام كايه هو انه مسئلة بالكل غلط جبر كاقول مننا كسي كوجاهة
 ليكن چونكه غلطى شيخ كى اجتهادى به اسئله ان پر تشنيع بهى جائز نهىس - فقط *

قد تمت رسالة الحل لا قوم لعقد في صوم الحسنة

مطبوعات تصوف فاؤنڈیشن

شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

فتوحات مکیہ تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و شرح :- مولوی محمد فضل خاں

ضخامت جلد اول ۸۰۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۳۰۰ روپے

فصوص الحکم تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و حواشی :- محمد بکرت اللہ کنوی

ضخامت ۳۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

ارمغان ابن عربیؒ تصنیف و تالیف: مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ

مشتمل بر

التَّائِيْدَةُ الطَّرِيْقِيَّةُ فِي تَنْزِيَةِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ

خَصُوصُ الْكَلَمِ فِي حَلِّ فُصُوصِ الْحِكْمِ

ضخامت ۲۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات

۲۳۹ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تقسیم کار: المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور

مطبوعات تصوف فاؤنڈیشن

کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم

| | | | |
|----------------|---------------------------------------|---|----------------------|
| طوایین | مُصنّف: ابن حلاجؒ | (۲۳۳-۵۳۰) مترجم: عتیق الرحمن عثمانی | قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے |
| کتاب اللع | مُصنّف: ابونصر سراجؒ | (۵۳۸-۵۴۸) مترجم: سید اسرار بخاری | قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے |
| تعرّف | مُصنّف: امام ابو بکر کلاباذیؒ | (۵۳۸-۵۴۸) مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن | قیمت مجلد -/۲۵۰ روپے |
| کشف المحجوب | مُصنّف: سید علی ہجویریؒ | (۵۳۹-۵۴۵) مترجم: سید محمد فاروق قادری | قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے |
| صد میدان | مُصنّف: خواجہ عبد اللہ انصاریؒ | (۵۳۸-۵۴۸) مترجم: حافظ محمد افضل فقیر | قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے |
| فتوح الغیب | مُصنّف: غوث الاعظم عبد القادر جیلانیؒ | (۵۴۲-۵۶۲) مترجم: سید محمد فاروق قادری | قیمت مجلد -/۵۰ روپے |
| آداب المریدین | مُصنّف: ضیاء الدین سہروردیؒ | (۵۶۳-۵۹۱) مترجم: محمد عبد الباسط | قیمت مجلد -/۷۵ روپے |
| فتوحات مکیہ | مُصنّف: شیخ اکبر ابن عربیؒ | (۵۶۳-۵۹۱) مترجم: مولوی محمد فضل خاں | قیمت مجلد -/۳۰۰ روپے |
| فصوص الحکم | مُصنّف: شیخ اکبر ابن عربیؒ | (۵۶۳-۵۹۱) مترجم: برکت اللہ فرنگی علی | قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے |
| الاوراد | مُصنّف: بہاء الدین زکریا ملتانیؒ | (۵۶۳-۵۹۱) مترجم: ڈاکٹر محمد میاں صدیقی | قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے |
| لوائح | مُصنّف: مولانا عبد الرحمن جامیؒ | (۵۸۹-۸۱۴) مترجم: سید فیض الحسن فیضی | قیمت مجلد -/۶۰ روپے |
| انفاس العارفين | مُصنّف: شاہ ولی اللہ دہلویؒ | (۱۱۱۳-۱۱۶۹) مترجم: سید محمد فاروق قادری | قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے |
| الطاف القدس | مُصنّف: شاہ ولی اللہ دہلویؒ | (۱۱۱۳-۱۱۶۹) مترجم: سید محمد فاروق قادری | قیمت مجلد -/۷۵ روپے |
| سُرائے تصوف | مُصنّف: شاہ ولی اللہ دہلویؒ | (۱۱۱۳-۱۱۶۹) مترجم: سید محمد فاروق قادری | قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے |
| مرآت العاشقین | مُصنّف: سید محمد سعید | (۱۲۵۱-۱۳۲۱) مترجم: غلام نظام الدین | قیمت مجلد -/۱۲۵ روپے |

تصوف کی اہم کتابیں اور تذکرے

| | | |
|--|-------------------------------------|----------------------|
| کشف المحجوب فارسی (نسخہ بہران) | مُصنّف: شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ | قیمت مجلد -/۱۴۵ روپے |
| کشف الاسرار (اردو ترجمہ) | مُصنّف: شیخ علی بن عثمان ہجویریؒ | قیمت مجلد -/۲۵۰ روپے |
| شماں رسولؐ (اردو ترجمہ) | مُصنّف: شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانیؒ | قیمت مجلد -/۷۵ روپے |
| بیماری اور اس کا روحانی علاج | مُصنّف: ڈاکٹر مسیح دلی الدین | قیمت مجلد -/۱۰۰ روپے |
| تذکرہ مشائخ قادریہ فاضلیہ | مُصنّف: اسرار الحسین قادری فاضلی | قیمت مجلد -/۱۵۰ روپے |
| سیرت فخر العارفینؒ | تذکرہ: شاہ محمد عبدالحی جاں گامیؒ | قیمت مجلد -/۲۵۰ روپے |
| چراغ ابوالعلائی تذکرہ: صوفی محمد حسن و حضرت نقیب اللہ شاہؒ | تذکرہ: غلام آسی پیا | قیمت مجلد -/۷۵ روپے |

ناشر: تصوف فاؤنڈیشن ۲۳۹۰ این۔ سن آباد لاہور
واحد تقسیم کار: المعارف گنج بخش روڈ لاہور۔ پاکستان